

Solidarität und Solidarismus: postliberale Suchbewegungen zur normativen Selbstverständigung moderner Gesellschaften

Große Kracht, Hermann-Josef

Veröffentlichungsversion / Published Version
Monographie / monograph

Zur Verfügung gestellt in Kooperation mit / provided in cooperation with:
transcript Verlag

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Große Kracht, H.-J. (2017). *Solidarität und Solidarismus: postliberale Suchbewegungen zur normativen Selbstverständigung moderner Gesellschaften*. (Edition Politik, 54). Bielefeld: transcript Verlag. <https://doi.org/10.14361/9783839441817>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Commercial-NoDerivatives). For more information see:
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>

Hermann-Josef Große Kracht

SOLIDARITÄT UND SOLIDARISMUS

Postliberale Suchbewegungen
zur normativen Selbstverständigung
moderner Gesellschaften

Hermann-Josef Große Kracht
Solidarität und Solidarismus

Für Moni, Basti und Luisa.

Hermann-Josef Große Kracht (apl. Prof. Dr. phil., theol. habil.), geb. 1962, ist Akademischer Oberrat am Institut für Theologie und Sozialethik der Technischen Universität Darmstadt.

Hermann-Josef Große Kracht

Solidarität und Solidarismus

Postliberale Suchbewegungen zur normativen

Selbstverständigung moderner Gesellschaften

[transcript]



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivs 4.0 Lizenz (BY-NC-ND). Diese Lizenz erlaubt die private Nutzung, gestattet aber keine Bearbeitung und keine kommerzielle Nutzung. Weitere Informationen finden Sie unter

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de/>.

Um Genehmigungen für Adaptionen, Übersetzungen, Derivate oder Wiederverwendung zu kommerziellen Zwecken einzuholen, wenden Sie sich bitte an rights@transcript-verlag.de

© 2017 transcript Verlag, Bielefeld

Die Verwertung der Texte und Bilder ist ohne Zustimmung des Verlages urheberrechtswidrig und strafbar. Das gilt auch für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und für die Verarbeitung mit elektronischen Systemen.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Umschlaggestaltung: Kordula Röckenhaus, Bielefeld

Lektorat & Satz: Tim Eckes

Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar

Print-ISBN 978-3-8376-4181-3

PDF-ISBN 978-3-8394-4181-7

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Besuchen Sie uns im Internet: <http://www.transcript-verlag.de>

Bitte fordern Sie unser Gesamtverzeichnis und andere Broschüren an unter: info@transcript-verlag.de

Inhalt

Vorwort | 7

Einleitung | 9

- 1. »Das kalte, stahlharte Wort...«:
Formierungen des Solidaritätsdiskurses
im 19. Jahrhundert** | 15
 - 1.0 Einleitung: Kälte- und Wärmeströme | 15
 - 1.1 Die Erbsünde und das »Dogma der Solidarität«:
Restaurationsphilosophische Anfänge | 21
 - 1.2 Der *ordre naturel* und das »Gesetz der Solidarität«:
Nationalökonomische Adaptionen | 36
 - 1.3 Soziale Rechte und die *solidarité humaine*:
Sozialistische Aufladungen | 47
- 2. *Solidarité sociale* in der französischen Soziologie** | 73
 - 2.0 Einleitung: Eine szientistische Krisenwissenschaft | 73
 - 2.1 *Physique sociale* und *république occidentale*:
Auguste Comte | 77
 - 2.1.1 Eine neue Wissenschaft jenseits liberaler Philosophie | 78
 - 2.1.2 Soziale Solidarität statt individueller Rechte? | 90
 - 2.2 *Solidarité organique* und *réforme corporative*:
Émile Durkheim | 99
 - 2.2.1 Unterwegs zu einer postliberalen Moralsoziologie | 102
 - 2.2.2 Nichtnormative Vergesellschaftung qua Arbeitsteilung | 111
 - 2.2.3 Korporatistische Reorganisation der Gesellschaft? | 127
- 3. *Solidarité de fait* und *solidarité devoir*
im französischen Solidarismus** | 145
 - 3.0 Einleitung: Republikanismus ohne Theorie? | 145
 - 3.1 Eine republikanische Sozialphilosophie der Solidarität:
Alfred Fouillée | 149
 - 3.1.1 *Idées-forces*: Eine sozialpsychologische Grundlegung | 152
 - 3.1.2 *Solidarité sociale* und *organisme contractuel*:
Eine sozialtheoretische Synthese | 163
 - 3.1.3 *Justice réparative* und *propriété sociale*:
Zaghafte sozialpolitische Aufbrüche | 173

- 3.2 Eine assoziationalistische Sozialökonomie der Solidarität:
Charles Gide | 185
- 3.2.1 *Solidarité naturelle, solidarité fatale und solidarité libre* | 189
- 3.2.2 Schulen der Nationalökonomie: Von der *école optimiste*
zur *école de la solidarité* | 201
- 3.2.3 Auf dem Weg zu einer *république coopérative*? | 212
- 3.3 Eine kontraktualistische Gerechtigkeitstheorie der Solidarität:
Léon Bourgeois | 221
- 3.3.1 *Solidarité d'abord*: Soziale Solidarität und
postliberaler Republikanismus | 225
- 3.3.2 Solidarität und Gerechtigkeit zwischen
Wissenschaft und Moral | 231
- 3.3.3 Die *dette sociale*: Als Schuldner der Gesellschaft geboren | 237
- 3.3.4 Der *quasi-contrat*: Grundlage eines neuen Sozialrechts | 247
-
- 4. **Abbrüche: Solidarität und Solidarismus
im 20. Jahrhundert** | 259
- 4.0 Einleitung: Solidaritätstheorie im Zerfall? | 259
- 4.1 Sozialistische Rezeptionsausfälle und katholische Beerungsversuche:
Solidarismus in Kaiserreich und Weimarer Republik | 266
- 4.2 Verdampfende Restbestände:
Katholischer Solidarismus in der Nachkriegszeit | 294
- 4.3 Diffuse Grundwert-Semantiken:
Solidaritätsrhetorik in parteipolitischer Programmatik | 306
- 4.4 Eine Existenz als Stiefkind:
Solidarität im akademischen Gegenwartsdiskurs | 319
-
- 5. **Postliberale Wohlfahrtsdemokratie:
Ein Neustart solidaristischer Vernunft** | 337

Literatur | 355

Personenregister | 375

Vorwort

Solidarität – das ist eines der großen Hoffnungs- und Sehnsuchtswörter der Gegenwart. Aber die Gefahr ist groß, dass man herzhaft aneinander vorbeiredet, wenn man die Solidarität rühmt oder ihr vermeintliches Fehlen beklagt. Denn auf die Solidarität berufen sich höchst heterogene Milieus und Mentalitäten, Theorien und Traditionen. Emphatische Anrufungen und spezifische Auszeichnungen der Solidarität findet man – in Geschichte und Gegenwart – in unterschiedlichsten politischen Strömungen und in verschiedensten Philosophien und Weltanschauungen. Und dabei erfreut sich diese Vokabel, auch wenn mit ihr oft hochgradig differente, wenn nicht gar konträre Inhalte assoziiert werden, zumeist breiter Sympathie und Zustimmung. Auf dezidierte Skepsis oder gar offene Ablehnung stößt der Topos der Solidarität dagegen nur sehr selten.

Vor diesem Hintergrund unternimmt die vorliegende Studie den Versuch, die im Frankreich des 19. Jahrhunderts einsetzenden Diskurse um die Solidarität – sie ist ein spätes, spezifisch ›postliberales‹ Kind der europäischen Moderne – in ihren gesellschaftstheoretischen, zwischen Soziologie und Philosophie changierenden Gehalten zu rekonstruieren. Sie nimmt dabei insbesondere die von den moralsoziologischen Theorieaufbrüchen Auguste Comtes und Émile Durkheims beeinflussten Bemühungen um eine moderne ›solidaristische‹ Sozialphilosophie von Individuum, Staat und Gesellschaft in den Blick, die ihren Höhepunkt in der kurzlebigen und zumal in Deutschland wenig bekannten Reformbewegung des französischen *solidarisme* der Jahrhundertwende erlebten – und denen im 20. Jahrhundert ein eigentümlicher theoretisch-normativer Niedergang des Solidaritätsdiskurses folgte. Am Ende wird deshalb die Frage aufgeworfen, ob heute nicht mehr denn je ein ›Neustart solidaristischer Vernunft‹ an der Zeit sein könnte.

Leider sind zahlreiche französische Texte zur Solidarität, vor allem aus der Literatur des *solidarisme*, bis heute nicht in die deutsche Sprache übertragen worden. Im Blick auf die zahlreichen und oft ausführlichen Textpassagen aus dieser Literatur, die in dieses Buch eingegangen sind, habe ich mich im Interesse der Lesefreundlichkeit entschieden, nur deutsche Übersetzungen zu verwenden und auf die

Wiedergabe der französischen Originalzitate – oder gar die Präsentation beider Fassungen – zu verzichten. Sofern nicht anders angegeben, stammen die Übersetzungen von mir. Aus Gründen der Lesbarkeit verwendet die Arbeit auch durchgehend das generische Maskulinum; wo es Sinn ergibt, ist die weibliche Form aber immer mit gemeint.

Für wertvolle Hilfe und Unterstützung bei der Erarbeitung und Abfassung dieser Studie bedanke ich mich bei Tim Eckes, Klaus Große Kracht, Jonas Hagedorn und Pierre Schweitzer, die in unterschiedlicher – aber jeweils unverzichtbarer – Weise zur Entstehung dieses Buches beigetragen haben. Mein Dank gilt auch dem Bistum Mainz für einen nennenswerten Druckkostenzuschuss, dem transcript-Verlag für die bewährte Zusammenarbeit und dem Institut für Theologie und Sozialethik der TU Darmstadt und seinem Umfeld für die guten Arbeitsbedingungen, die ich dort vorfinden darf. Ganz besonders möchte ich jedoch meiner Frau Monika danken für ihre verlässliche Unterstützung und ihre einmalige Mischung aus gelassener Begleitung und engagierter Ermutigung, aber auch wertvoller Ablenkung und Unterbrechung zur rechten Zeit. Ohne sie und ihre besondere Nähe und Präsenz hätte ich dieses Buch nicht schreiben können.

Darmstadt, im Juli 2017
Hermann-J. Große Kracht

Einleitung

Die Rede von der Solidarität erfreut sich in unseren Gesellschaften seit langem hoher Wertschätzung. Mit ihr ist eine erhebliche politisch-moralische Strahlkraft verbunden. Niemand würde von sich sagen, er lege Wert darauf, unsolidarisch zu handeln oder zu sein – oder er wolle in einer unsolidarischen Gesellschaft leben. Dabei ist notorisch unklar, was mit Solidarität eigentlich gemeint ist. Für die einen ist Solidarität ein moderner Moralbegriff, der als wohlklingende Alternative zu den älteren, mitunter verstaubt anmutenden Begriffen der Hilfsbereitschaft, der Mitmenschlichkeit und der als paternalistisch geltenden Barmherzigkeit fungiert. Hier gilt eine tief empfundene mitmenschliche Verbundenheit und daraus resultierende emphatische Hinwendung zu anderen, vor allem zu Schwachen und Notleidenden, als das identitätsstiftende Kennzeichen der Solidarität. Für andere ist Solidarität gerade keine Tugendkategorie, sondern ein egalitär-reziprok angelegter Begriff politischer Klugheit und politischen Handelns, in dem sich die historische Erfahrung artikuliert, dass Einzelne ihre Interessen und Bedürfnisse in sozialen Konfliktlagen kaum alleine, sondern viel eher durch kollektive Zusammenschlüsse mit Gleichgesinnten oder Gleichbetroffenen realisieren können. Wieder andere bezeichnen mit Solidarität vor allem die emotionalen Bindekräfte von auf sozialen Nähe-Beziehungen beruhenden Gruppen und Gemeinschaften und betonen die Unverzichtbarkeit entsprechender Interaktionsformen für eine gelingende individuelle Lebensführung. Und noch andere scheinen – ungeachtet höchst unterschiedlicher politischer Couleur – allein schon die Anrufung von ›Solidarität‹ für ein aussichtsreiches Hilfsmittel gegen die Verlust- und Verunsicherungserfahrungen zu halten, die die immer unübersichtlicher werdenden Komplexitätslagen einer markt- und kapitalgetriebenen globalen Expansionsökonomie mit sich bringen.

In all diesen Bedeutungsdimensionen verbinden sich mit der Rede von der Solidarität durchgehend ›warme‹ Assoziationen von Nähe und Gemeinschaft, von Mitgefühl und Zusammenhalt, von wechselseitig gewährleisteter Freiheit und Gleichheit, die die Solidarität zu einem besonderen, in seiner politisch-moralischen Aufla-

derung wohl unersetzbaren Hoffnungs- und Sehnsuchtswort der Gegenwart werden lässt. So finden sich denn auch kaum ernsthafte Distanzierungen von der Solidaritätsvokabel, obwohl diese in ihrer Geschichte, etwa in den Gewaltregimen des 20. Jahrhunderts, vielfach missbraucht und für massive Menschenrechtsverletzungen instrumentalisiert wurde – und bis heute nicht davor gefeit ist, für modernitäts- und freiheitsfeindliche Wahrnehmungsmuster verschiedenster Provenienz in Anspruch genommen zu werden.

Über den Siegeszug des semantischen Wärmestroms der Solidarität gerät in Vergessenheit, dass dieser Begriff schon von seiner Etymologie und seinen Ursprüngen in der römischen Rechtstradition her nichts mit emphatischen Verbundenheitsgefühlen, moralischen Tugenden und sozialen Nähe-Erfahrungen zu tun hat. Der im postrevolutionären Frankreich des 19. Jahrhunderts entstandene politisch-soziale Begriff der Solidarität kennzeichnet sich vielmehr – konstitutiv und von Anfang an – durch eine denkbar ›kalte‹ Grundierung. Schon seine ersten Spuren in der französischen Restaurationsphilosophie, aber auch bei französischen Vertretern der liberalen Nationalökonomie machen deutlich, dass der Topos der Solidarität zunächst völlig moral- und tugendfrei, wenn man so will: antihumanistisch und subjektlos daherkommt und dazu dient, ›unerbittlich geltende Naturgesetze‹ des gesellschaftlichen Lebens auf einen analytischen sozialwissenschaftlichen Begriff zu bringen. Und auch in den frühsozialistischen Bewegungen, in denen der Rede von der Solidarität erstmals auch ›warme‹ Konnotationen von sozialer Gemeinschaft und menschlicher Verbundenheit, von politischer und sozialer Gerechtigkeit zuwachsen, bleibt diese ›kalte‹ soziologisch-deskriptive Bedeutungsdimension einer *de facto*-Solidarität als dominante Bedeutungsschicht bestehen (Kapitel 1).

Prominent wurde die Solidarität als analytisch-deskriptive Kategorie zur Beschreibung der Strukturbedingungen der Stabilität und Persistenz komplexer, hochgradig arbeitsteilig organisierter Gesellschaften dann in der im Frankreich des 19. Jahrhunderts entstehenden Soziologie, die sich als eine szientistisch verfasste und am Vorbild der modernen Biologie orientierte ›Wissenschaft von der Gesellschaft‹ entwarf. Mit ihr kommt es gleichsam zu einer ›Soziologisierung‹ der politischen Philosophie, die mit den Wahrnehmungsmustern und Interpretationsroutinen, den Personenkonzepten und Gesellschaftsbildern des politischen und ökonomischen Liberalismus des 18. Jahrhunderts radikal bricht, ohne die normativen Errungenschaften der politischen Moderne, die Ideen von Freiheit und Gleichheit einfachhin aufkündigen oder delegitimieren zu wollen. Diese neue Wissenschaft setzt nicht länger am abstrakten Individuum an, sondern nimmt zunächst die sozialen Realitäten der im Modernisierungsprozess entstehenden Industriegesellschaften mit ihren Prozessen arbeitsteiliger Ausdifferenzierung und zunehmender sozialer Dichte in den Blick. Denn in dem Maße, wie die soziale Komplexität der modernen Gesellschaft steigt und ihre Mitglieder sich ökonomisch immer weniger als ›frei‹ und ›ungebunden‹, immer weniger als ›ihres eigenen Glückes Schmied‹ erfahren können, steigt

die Einsicht in die ›unentrinnbaren‹ wechselseitigen gesellschaftlichen Verflechtungsverhältnisse, von denen die individuellen Lebenschancen jedes einzelnen Mitglieds dieser Gesellschaft in fundamentaler Weise abhängen, sodass diesen *de facto*-Solidaritäten des modernen gesellschaftlichen Lebens politisch und moralisch eine immer größere Relevanz zuwächst.

In diesem Rahmen machte sich Auguste Comte auf den Weg, einen ›wissenschaftlichen Begriff der Solidarität‹ zu entwickeln, der die politisch-moralischen Stabilitätsgrundlagen der modernen Gesellschaft nicht mehr in der willentlichen Zustimmung der Einzelnen, sondern im sozialen Phänomen zunehmender Arbeitsteilung identifiziert; und Émile Durkheim ging den Entstehungsbedingungen einer durch Arbeitsteilung induzierten ›organischen Solidarität‹ nach, von der er vermutete, dass sie die Individuen moderner Gesellschaften zugleich autonomer und abhängiger, d.h. ›zu gleicher Zeit persönlicher und solidarischer‹ werden lässt; und zwar systemisch und hinter deren Rücken. Der liberalen, rationalistisch-abstrakten Moralphilosophie des Zeitalters der Aufklärung und der Vernunft wurde damit eine postliberale, sozialwissenschaftlich formatierte und an den historisch entstandenen *faits sociaux* orientierte Moralsoziologie entgegengesetzt, die mit der Autorität ›wissenschaftlicher Einsichten‹ die scheinbar unlösbaren ideologischen Grundsatzkonflikte zwischen dem monarchischen und dem republikanischen Lager, zwischen der ›reaktionären‹ und der ›revolutionären‹ Schule, wie Comte sie nannte, endgültig überwinden wollte. Und dabei fokussierte man sich zunächst auf die vermeintlich oder tatsächlich subjektlos-anonym ablaufende und sich gleichsam naturwüchsig einstellende *solidarité de fait*, ohne den normativen Kernüberzeugungen des 18. Jahrhunderts, den individuellen Prinzipien von freier Vernunft Einsicht und autonomer Selbstbestimmung, noch eine besondere soziologische Wertschätzung entgegenzubringen, auch wenn Comte und Durkheim die Leistungsfähigkeit einer solchen rein systemischen Integration später deutlich skeptischer beurteilen sollten (Kapitel 2).

Mit der zumal im deutschen Sprachraum wenig bekannten Reformbewegung des französischen *solidarisme* und seiner programmatischen Maxime *solidarité d'abord* erlebte die politische Moderne an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert dann einen fulminanten, wenn auch kurzlebigen solidaritätstheoretischen Aufbruch, der die szientistische Moralsoziologie des 19. Jahrhunderts mit der rationalistischen Moralphilosophie des 18. Jahrhunderts zu ›versöhnen‹ versuchte. Den Solidaristen ging es darum, der kalten *solidarité de fait*, dieser, wie sie sie nannten: *solidarité fatale*, eine von den Individuen eingesehene und bewusst akzeptierte, moralisch bejahte und in ihrem Verpflichtungs- und Verantwortungscharakter anerkannte *solidarité devoir*, eine *solidarité réfléchie et voulue* an die Seite zu stellen. Denn in dem Maße, wie dies gelingt, kann das solidaristische Denken der französischen Republik eine neue, den Herausforderungen der industriekapitalistischen Moderne gewachsene postliberale politische Programmformel zur Verfügung stellen, die die Hegemo-

nie des noch weithin an vorindustriellen Gesellschaftsbildern orientierten moralischen Dispositivs des Liberalismus zu überwinden erlaubt.

In diesem Rahmen entstanden sozialphilosophisch, sozialökonomisch und politiktheoretisch neue Standards für die normativen Selbstverständigungsdiskurse einer Republik, die angesichts der sozialpolitischen und sozialrechtlichen Herausforderungen des Industrialisierungsprozesses vor der Aufgabe stand, den liberalen Rechtsstaat zu einem postliberalen Wohlfahrtsstaat auszubauen. Das in der Ideen- und Institutionengeschichte der politischen Moderne bisher nicht vorgesehene Prinzip der Wohlfahrtsstaatlichkeit war in dieser Zeit zwar längst zu einer gesellschaftlichen Notwendigkeit geworden; sein Legitimationshaushalt ließ sich mit dem überkommenen Methodenarsenal der liberalen politischen Philosophie aber nicht hinreichend ausstatten, sodass solidaristisch ansetzende Begründungskategorien nun zu einem Gebot der Stunde wurden; Begründungskategorien, die spezifisch postliberal formatiert sind, ohne dabei hinter die im europäischen Modernisierungsprozess mühsam erreichten Standards von individueller Freiheit und personaler Autonomie, von politischer Gleichheit und ›öffentlichem Vernunftgebrauch‹ zurückzufallen.

Zu den entscheidenden Protagonisten der solidaristischen Aufbrüche der Jahrhundertwende gehörten in je unterschiedlicher Weise sozialtheoretisch und reformpolitisch einflussreiche Persönlichkeiten wie Alfred Fouillée, Charles Gide und Léon Bourgeois, die heute zu Unrecht in Vergessenheit geraten sind. Sie entwickelten auf solidaritätstheoretischer Grundlage neuartige Konzepte und Kategorien zur Begründung moderner Wohlfahrtsstaatlichkeit, etwa die Topoi der *justice réparative*, der *dette sociale* und des rückwirkenden *quasi-contrat d'association*, die die Sozialdoktrin eines ›Dritten Weges‹ jenseits von Individualismus und Kollektivismus in den Blick nahmen und deren Anregungs- und Innovationspotenzial bis heute nicht abgegolten sein dürfte (Kapitel 3).

Der solidaristische Diskurs der Jahrhundertwende brach jedoch überraschend schnell ab. Zwar sollte die Rede von der Solidarität im 20. Jahrhundert politisch und publizistisch einen erheblichen Siegeszug erleben und in höchst unterschiedlichen Kontexten reüssieren; allerdings sind in diesem Zusammenhang keine elaborierten Solidaritätstheorien entwickelt worden, die an die Aufbrüche des französischen Solidarismus angeknüpft und diese auf dem ambitionierten Normativitätsniveau der politischen Moderne und dem zunehmend unübersichtlichen Komplexitätsniveau arbeitsteiliger Industriegesellschaften fortgeführt hätten. Von daher ist heute ein nahezu vollständiges Fehlen anspruchsvoller Solidaritätstheorien der modernen Gesellschaft festzustellen, die es in Sachen interdisziplinärer Fundierung, systematischer Entfaltung, argumentativer Stringenz und allgemeiner Zustimmungsfähigkeit auch nur ansatzweise mit den verschiedenen, oft hoch differenziert ausgearbeiteten Freiheits-, Gleichheits- und Gerechtigkeitstheorien aufnehmen können, die der politische Liberalismus in seiner langen Erfolgs- und Dominanzge-

schichte in immer neuen Anläufen auflegen und etablieren konnte. Man kann vor diesem Hintergrund schon froh sein, wenn im gesellschaftstheoretischen und politikphilosophischen Diskurs der Gegenwart das Fehlen einer angemessenen Solidaritätstheorie überhaupt hinreichend bemerkt und als Desiderat deutlich zur Sprache gebracht wird (Kapitel 4).

Dem Siegeszug der Solidaritätsvokabel in der politischen Publizistik und Rhetorik steht damit ihre befremdliche ›Untertheoretisierung‹ in den Diskursen der Politik- und Sozialwissenschaften, der Moralphilosophie und der politischen Ethik gegenüber. Es dürfte deshalb an der Zeit sein für einen Neustart solidaristischer Vernunft, der die solidaristische Konzeption der Solidarität mit ihrem Einklang von *solidarité de fait* und *solidarité devoir* wieder in die politisch-moralischen Selbstverständigungsdiskurse der modernen Gesellschaft einzuspeisen und gegen die Dominanz liberaler Gesellschaftstheorien und Politikentwürfe in Stellung zu bringen versucht. Die Solidarität, dieses späte Kind der politischen Moderne, trat ja nicht zufällig zu dem Zeitpunkt auf die Bühne, als die individuelle Freiheit des Einzelnen und die rechtliche Gleichheit aller – wenn man so will: ihre beiden älteren Geschwister – im gesellschaftlichen Industrialisierungsprozess ihre sozialwissenschaftliche Unschuld zu verlieren begannen und das individualistische Dispositiv des politischen Liberalismus an seine historischen Grenzen geriet. Und sie könnte auch heute noch das Zeug haben, als Basiskategorie der theoretischen und normativen Selbstverständigungsdiskurse moderner Gegenwartsgesellschaften zu fungieren und dabei die Freiheits- und Autonomiektionen des 18. Jahrhunderts mit den Abhängigkeits- und Interdependenzktionen des 19. Jahrhunderts produktiv zu verbinden (Kapitel 5).

Wenn im Verlaufe dieser Arbeit deutlich würde, dass die postliberalen Ansätze der solidaristischen Solidaritätstheorien noch immer genügend theoretisches Anregungspotenzial haben, um einen angemessenen – und ihnen gegenwärtig nicht eingeräumten – Platz auf der Agenda heutiger politischer Philosophie zu reklamieren, hätte die Studie ihr Ziel erreicht.

1. »Das kalte, stahlharte Wort...«: Formierungen des Solidaritätsdiskurses im 19. Jahrhundert

1.0 EINLEITUNG: KÄLTE- UND WÄRMESTRÖME

»Nein, nichts mehr von Liebe, Mitleid und Barmherzigkeit. Das kalte, stahlharte Wort Solidarität aber ist in dem Ofen des wissenschaftlichen Denkens geglüht. [...] Die Solidarität hat ihre Wiege im Kopf der Menschheit, nicht im Gefühl. Wissenschaft hat sie gesäugt, und in der großen Stadt, zwischen Schlöten und Straßenbahnen ist sie zur Schule gegangen. Noch hat sie ihre Lehrzeit nicht abgeschlossen. Ist sie aber reif geworden und allmächtig, dann wirst Du erkennen, wie in diesem harten Begriff das heiße Herz einer Welt von neuen Gefühlen und das Gefühl einer neuen Welt leidenschaftlich klopft.«¹

Diese Worte finden sich in einem privaten Brief Kurt Eisners (1867-1919), des aus Berlin stammenden, einem demokratischen Sozialismus verpflichteten Journalisten, der im Namen des Münchener Arbeiter- und Soldatenrates im November 1918 die bayerische Republik als »Freistaat« ausgerufen hatte und im Februar 1919 von einem 22-jährigen völkisch-nationalen Leutnant auf offener Straße erschossen wurde. Eisner unternimmt in diesem Brief an eine Freundin im Jahr 1908 den Versuch einer flammenden Verteidigung des modernen Solidaritätsverständnisses; und ihm dürften damit die bis heute wohl schönsten Beschreibungen dieses »harten Begriffs« gelungen sein. Der Brief beginnt mit dem Hinweis auf das auch unter den Freunden und Anhängern der sozialistischen Bewegung weit verbreitete Unbehagen über die »sittlichen Begriffe, die die Handlungen der proletarischen Politik bestimmen«:

1 *Kurt Eisner*, Sieben Briefe. An eine Freundin, IV. Solidarität, in: Ders., Gesammelte Schriften, Bd. 2, Berlin: Cassirer 1919, 52-56 [im Folgenden: *Eisner* 1919], 56. Auf diesen wenig bekannten Text hat Andreas Wildt aufmerksam gemacht.

»Alle diese Begriffe, mit denen wir unsere neue Welt bauen wollen, sind öde, künstliche Bildungen, aus fremden Sprachen zusammengeflochten. Sie haben alle keinen Duft. [...] Wenn einst die Menschen von dem Sinn und der Seele ihres Zusammenlebens sprachen, dann hatten sie Heimatlaute: Liebe, Mitleid. So redete die alte Religion und die schlichte Volkssittlichkeit. [...] Selbst in der Französischen Revolution, die so lustig zu singen und so ausgelassen zu tanzen wußte, fand man noch mütterliche Laute für das, was der Verstand dachte, das Herz ersuchte. Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit! [...]

Wie kommt es wohl, daß wir für die sittlichen Begriffe, die die Handlungen der proletarischen Politik bestimmen, keine Herzenslaute mehr finden? [...] Solidarität – es scheint in Wahrheit undenkbar, daß dies Wort Gefühle auslöse, innere Kräfte befreie und Wärme erzeuge. Du möchtest lieber von der alten Liebe sprechen, und ein bißchen mitleidige Empfindung ist da mehr als ein ganzes Programm und ein dickes Buch von solchen sozialen Fremdworten. [...] Du siehst nicht den neuen Reichtum, der in diesen Begriffen sich verbirgt, die für Dich nicht tönen wollen. Es liegt eine tiefe Zweckmäßigkeit darin, daß wir mit fremden kunstreichen Wörtern die große Sache unserer Zeit und unserer Zukunft bezeichnen. [...] Solidarität ist mehr als das erniedrigende Mitleid, auch mehr als die erhöhende Liebe. Der Begriff ist Baumeister einer ganzen erhabenen Weltordnung.« (Eisner 1919, 52-55)

Die Vokabel der Solidarität war, bevor sie seit Mitte des 19. Jahrhunderts von Frankreich aus ihren Siegeszug antrat, in den politisch-sozialen Sprachen Europas weitgehend unbekannt. Bei den Klassikern der modernen politischen Philosophie sucht man sie vergeblich. Weder Hobbes noch Locke, weder Rousseau noch Kant haben sie verwendet.² Und auch im Umfeld der Französischen Revolution scheint die Rede von der *solidarité* kaum eine Rolle gespielt zu haben. Zwar findet sich das Wort hier gelegentlich in einer politisch-moralischen Verwendungsweise, so etwa

-
- 2 Lediglich bei Hegel findet sich eine frühe kursorische Verwendung dieses Begriffs, was überraschend und ungewöhnlich ist. In der neu aufgefundenen und erstmals 1983 publizierten Nachschrift seiner Berliner Vorlesung zur Rechtsphilosophie aus dem Jahr 1819/20 heißt es zur Aufgabe und Bedeutung der Korporation, die nach der Familie und vor dem Staat die »zweite Stufe der Sittlichkeit« darstelle: »Ihr liegt es zunächst ob, für die Bildung der Kinder ihrer Mitglieder zu sorgen, und ebenso hat sie sich solidarisch zu verbinden für diejenigen, welche zufälligerweise in Armut geraten.« (*Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819/20 in einer Nachschrift*, hg. von Dieter Henrich, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1983, 203) Hegel, der das Wort offensichtlich schon aus Frankreich übernommen hat, auch wenn er es ansonsten nicht weiter verwendet zu haben scheint, rückt das Adjektiv »solidarisch« also bereits zu diesem frühen Zeitpunkt deutlich in den Kontext der später so genannten »sozialen Frage«; vgl. zu Hegels Kritik der »bürgerlichen Gesellschaft« in diesem Zusammenhang auch *Markus Daniel Zürcher, Solidarität, Anerkennung und Gemeinschaft. Zur Phänomenologie, Theorie und Kritik der Solidarität*, Tübingen-Basel: Francke 1998, 27-40.

bei Mirabeau und Danton,³ und auch Voltaire⁴ hatte das Adjektiv *solidaire* schon in diesem Sinne verwendet; die Vokabeln *solidaire* und *solidarité* waren zu dieser Zeit aber noch weit davon entfernt, im Sinne eines eigenständigen politisch-programmatischen oder gar ›sozialwissenschaftlichen‹ Schlüsselbegriffs gebräuchlich zu sein.

Lange Zeit fungierte *solidarité* – als Synonym zu *solidité* – ausschließlich als juristischer *terminus technicus* zur Bezeichnung der aus dem römischen Recht stammenden *obligatio in solidum*, der wechselseitigen ›Solidarhaftung‹. Diese kommt zustande durch einen Vertrag, in dem sich mehrere Vertragspartner gegenseitig über einem Gläubiger wechselseitig verpflichten, für Zahlungspflichten in Gänze,

-
- 3 Rainer Zoll, Was ist Solidarität heute?, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2000 [im Folgenden: Zoll 2000] verweist – im Rekurs auf *Ferdinand Brunot*, *Histoire de la langue française des origines à 1900*, Bd. IX, 2. Teil, Paris: Colin 1937 – auf entsprechende Äußerungen von Mirabeau und Danton in der Nationalversammlung. So führte Mirabeau am 28. Oktober 1789 aus: »Es ist für die Sitten wichtig, dass sich [...] eine Solidarität zwischen dem öffentlichen Glauben und dem privaten bildet«. Und Danton erklärte am 1. April 1793: »[...] wir sind alle ›solidarisch‹ durch die Identität unseres Verhaltens« (vgl. ebd., 20f.). Vgl. dazu auch die entsprechenden Belegstellen und die deutschen Übersetzungen bei *Thomas Fiegler*, *Von der Solidarität zur Solidarität. Ein französisch-deutscher Begriffstransfer*, Münster: Lit 2003 [im Folgenden: *Fiegler* 2003], 39f., der sich ebenfalls auf Brunots *Histoire* stützt. Für Fiegler ist Mirabeau derjenige, der erstmals »den Begriff der Solidarität aus dem bis dahin konstitutiven privatrechtlichen Zusammenhang löst« und ihn »eindeutig in einem ethischen Kontext« (ebd., 39) verwendet, wobei diese Verwendungsweise »im geistesgeschichtlichen Zusammenhang der Epoche der Französischen Revolution noch isoliert« (ebd., 40) dastehe.
- 4 Zoll 2000, 19f. macht – im Rückgriff auf einen knappen Hinweis in *Georges Mauranges*, *Sur l'histoire de l'idée de solidarité*, Paris: Michalon 1909 [im Folgenden: *Mauranges* 1909], 88 – darauf aufmerksam, dass Voltaire in seinem *Dictionnaire philosophique*, der seit 1764 in mehreren Auflagen erschien und stets ausgeweitet wurde, im Jahr 1770 ein neues Stichwort unter dem Titel *Jésuites et orgueil* eingeführt habe. Darin schreibe Voltaire, so Zoll, »den Mitgliedern dieses Ordens durchaus große Verdienste, aber auch einen maßlosen Stolz (*orgueil*) zu. Unter König Heinrich dem IV. [...] (1552-1610, Edikt von Nantes) waren die Jesuiten aus Frankreich verbannt worden, wurden aber später unter der Bedingung zurückgerufen, dass immer ein Jesuit, der für das Verhalten der anderen bürgen musste, am Hofe des Königs anwesend war. Der listige Henry IV. nahm dann, um den Papst zu besänftigen, seine Geisel als Beichtvater. ›Seitdem‹, schreibt Voltaire spöttisch, »dünke sich jeder Jesuitenbruder solidarisch Beichtvater des Königs.« (ebd., 20) Zu frühen Verwendungsweisen der Solidaritätsvokabel vgl. auch die knappen Hinweise bei *Gesa Reisz*, *Solidarität in Deutschland und Frankreich. Eine politische Deutungsanalyse*, Opladen: Barbara Budrich 2006 [im Folgenden: *Reisz* 2006], 5f.

in *solidum*, einzustehen.⁵ In diesem Sinne finden sich in mehreren französischen Wörterbüchern des 17. Jahrhunderts die adjektivischen bzw. adverbialen Formen *solidaire* und *solidairement*,⁶ während das Substantiv *solidarité* offensichtlich erstmals im *Dictionnaire de l'Académie Française* aus dem Jahr 1694 erwähnt wird.⁷ Die ersten Hinweise darauf, dass dem Begriff der Solidarität allmählich auch politisch-soziale Bedeutungsschichten zuzuwachsen beginnen, scheinen sich in französischen Wörterbüchern dagegen erst seit den 1830er Jahren zu finden. So weist der *Dictionnaire de l'Académie Française* in seiner Ausgabe von 1835 darauf hin, dass die *solidarité* mittlerweile auch in der politischen Alltagssprache Wurzeln geschlagen habe. Unter dem entsprechenden Stichwort werden die gewohnten Erläuterungen zum *ius in solidum* nun nämlich um den Hinweis ergänzt: »Der Begriff wird auch in der Umgangssprache für die gegenseitige Verantwortlichkeit angewandt, die zwischen zwei oder mehr Personen besteht. Die Solidarität, die uns verbindet. Ich will keineswegs, dass es zwischen diesem Menschen und mir Solidarität gibt [...]« (zit. nach Zoll 2000, 19)

Insofern lässt sich festhalten, dass der »Einbruch« der Solidaritätsvokabel in die politisch-soziale Sprache Frankreichs noch nicht als ein Phänomen der Revolution, sondern erst als eine Erscheinung des postrevolutionären Frankreich zu betrachten ist;⁸ und dieser »Einbruch« sollte sich auch nicht bei den Anhängern der Revolution,

- 5 Zum römischen Obligationenrecht, in dem die Solidarhaftung nicht nur durch Vertrag, sondern auch durch Delikt zustande kam, vgl. *Fiegle* 2003, 32-35. Der strikt der liberalen Privatrechtstradition verpflichtete *Code civil* (1804), der ein eigenes Kapitel *Des obligations solidaires* enthält, sollte dann nur noch die durch Vertrag eingegangene *obligatio in solidum* anerkennen. Im deutschen Sprachgebrauch hat sich der Begriff der Solidarhaftung nicht durchgesetzt. Stattdessen ist zumeist von »gesamtschuldnerischer Haftung« die Rede. Zur Bedeutung des *Code civil* im Kontext der mentalen Umbrüche der Französischen Revolution vgl. *Joseph Goy*, *Code civil*, in: François Furet/Mona Ozouf (Hg.), *Kritisches Wörterbuch der Französischen Revolution* (1986), Bd. 2, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1996, 719-737.
- 6 Vgl. zu den Fundstellen *Fiegle* 2003, 35, der darüber hinaus noch auf Band 12 des von Walther von Wartburg edierten *Französischen Etymologischen Wörterbuchs* aus dem Jahr 1966 verweist, demzufolge sich die adverbiale Form *solidairement* sogar bis in das Jahr 1496 zurückverfolgen lässt.
- 7 *Solidarité* wird hier definiert als: »Zustand von zwei oder mehreren Personen, in dem im Falle der Nichtzahlung von Seiten anderer jeder einzelne für alle und für das Ganze einzutreten« habe; zit. nach *Fiegle* 2003, 35.
- 8 Ähnlich wie *Andreas Wildt*, *Solidarität – Begriffsgeschichte und Definition heute*, in: Kurt Bayertz (Hg.), *Solidarität. Begriff und Problem*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1998, 202-216 [im Folgenden: *Wildt* 1998], 203 legt auch *Fiegle* 2003, 41 zu Recht Wert auf die Feststellung, dass der Begriff der Solidarität – gegen *Jürgen Schmelter*, *Solidarität: Die*

sondern zunächst bei deren erbitterten Gegnern ankündigen: bei den Monarchisten der katholischen Gegenrevolution. Bei ihnen taucht das Motiv der Solidarität – wenn auch nur sehr vereinzelt – erstmals im Kontext einer politischen Philosophie auf, die sich einen geschichtsphilosophischen Reim auf den Schock der revolutionären Enthauptung des Monarchen zu machen versucht. Der Topos der Solidarität artikuliert sich hier im Rahmen einer unerbittlichen Revolutionskritik, die sich massiv gegen das fortschrittsoptimistische Selbstverständnis der voluntaristischen Aufklärungsphilosophie in Stellung bringt, wodurch ihm deutliche Konturen eines »kalten«, antihumanistischen Verständnisses zuwachsen. Der Begriff der Solidarität will in diesem Zusammenhang vor allem die auf Beharrung, Kontinuität und Unveränderlichkeit ausgerichteten Gesetzmäßigkeiten der Entwicklung von Geschichte und Gesellschaft zum Ausdruck bringen, die den Individuen unentrinnbar vorgegeben seien und nicht zu ihrer Disposition stünden (1.1).

Ähnlich gelagerte Einsichten verbinden sich auch mit der – in ihren ersten Spuren ebenfalls bis in das frühe 19. Jahrhundert zurückreichenden – Verwendungsweise der Solidaritätsvokabel in der modernen Politischen Ökonomie. Weit entfernt von den politischen Restaurationsinteressen der französischen Gegenrevolutionäre dominiert auch in dieser erst von der politischen Moderne hervorgebrachten Wissenschaftsdisziplin ein »kaltes« Solidaritätskonzept, das die unentrinnbaren Gesetzmäßigkeiten und die unerbittliche Logik der Funktionsmechanismen des freien Marktes zur Sprache bringt. Ihnen nämlich hätten sich alle ökonomischen Entscheidungen und Erwartungen der Individuen um den Preis der Aufrechterhaltung ihrer materiellen Existenzbedingungen alternativlos zu unterwerfen. Und erst auf dieser Grundlage seien die *harmonies économiques* der »sich kreuzenden Solidaritäten« arbeitsteilig ausdifferenzierter Marktgesellschaften (Frédéric Bastiat) in der Lage, materiellen Wohlstand hervorzubringen und den Lebensstandard der Bevölkerung deutlich zu erhöhen. Auch hier dominiert also die dem Willen und Bewusstsein der Individuen enthobene antihumanistische *solidarité* ökonomischer Gesetzmäßigkeiten; und genau in diesem Sinne sollte die Solidaritätsvokabel im Kontext der 1848er-Revolution von der liberalen Politischen Ökonomie gegen die frühsozialistischen Solidaritätsvorstellungen der Arbeiterbewegung mit Nachdruck in Stellung gebracht werden (1.2).

Entwicklungsgeschichte eines sozialetischen Schlüsselbegriffs, Diss. Theol., München 1991, 9 – zur Zeit der Französischen Revolution noch kaum anzutreffen war: »Jürgen Schmelters Behauptung, daß »solidarité« als umgangssprachliche Variante des revolutionären Begriffs der »fraternité« fungiert habe, ist jedenfalls unzutreffend.« (Fiegle 2003, 41) Zur Semantik der *fraternité* im Kontext der Revolution vgl. Mona Ozouf, Art. Brüderlichkeit, in: François Furet/Mona Ozouf (Hg.), Kritisches Wörterbuch der Französischen Revolution (1986), Bd. 2, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1996, 1037-1053.

Neben dieser ›kalten‹ Solidaritätssemantik, die sich mit unserem heutigen, moralisch hoch aufgeladenen Solidaritätsbegriff kaum in Einklang bringen lässt, entwickelte sich seit dem frühen 19. Jahrhundert aber auch eine ›warme‹, an die humanistischen Traditionen der Aufklärung anknüpfende Traditionslinie der Rede von der Solidarität, die diese bis heute entscheidend prägt. Sie artikuliert sich in den frühsozialistischen Bewegungen und verbindet sich mit dem Anspruch, die universalistischen Prinzipien von Freiheit und Gleichheit im Kontext der aufbrechenden ›sozialen Frage‹ auch für die unterbürgerlichen Schichten einzufordern. Im Rahmen dieser politischen Partizipationskämpfe wächst der Rede von der Solidarität seit den 1830er Jahren, vor allem aber im Gefolge der Aufbrüche der 1848er Revolution, auch ein spezifischer semantischer Wärmestrom zu, der den moralischen Siegeszug der Solidaritätsvokabel seitdem begleitet und ihr jene politisch-moralische Strahlkraft verleiht, die diesen Begriff bis heute auszeichnet und für viele so faszinierend und unverzichtbar macht (1.3).

1.1 DIE ERBSÜNDE UND DAS ›DOGMA DER SOLIDARITÄT‹: RESTAURATIONSPHILOSOPHISCHE ANFÄNGE

Die ersten theoriefähigen Spuren einer über das *ius in solidum* hinausgehenden Verwendungsweise der Solidaritätsvokabel in der politisch-sozialen Sprache Frankreichs finden sich in vereinzelten Texten französischer Restaurationsphilosophen; und sie stehen hier im Zeichen der pessimistischen Überzeugung von der irreversiblen Sündenverfallenheit des gesamten Menschengeschlechts. Dem theologischen Lehrstück von der Erbsünde (*peccatum originale originatum*) fällt in den Schriften der katholischen Theoretiker der Gegenrevolution, die in zahlreichen Pamphleten und Traktaten – zumeist aus dem Exil heraus – die Umbrüche der Französischen Revolution zu verarbeiten versuchten, immer wieder eine zentrale Funktion als historisch-gesellschaftliches Interpretationsmuster zur Zurückweisung der vernunft- und fortschrittoptimistischen Aufbrüche der politischen Moderne zu. Im Rückblick wird man sogar sagen können, dass sich in diesem Theoriemilieu womöglich die ersten Ansätze einer ›soziologischen‹ Solidaritätstheorie auffinden lassen, die dann seit den späten 1830er Jahren von Auguste Comte systematisch ausgearbeitet wurde und später in die Theoriebemühungen des *solidarisme* der Jahrhundertwende eingingen.

Revolutionärer Artifzialisismus oder ›constitution naturelle‹?

Unter dem Schock des revolutionären Umsturzes, der ihnen als *satanique dans son essence* (Joseph de Maistre) galt, riefen die führenden Theoretiker der Gegenrevolution – als solche gelten vor allem Louis Gabriel Ambroise de Bonald (1754-1840)¹ und Joseph Marie de Maistre (1753-1821)² – auf zum Kampf gegen den ab-

-
- 1 Zu Louis de Bonald vgl. vor allem *Gabriele Lorenz*, De Bonald als Repräsentant der gegenrevolutionären Theoriebildung. Eine Untersuchung zur Systematik und Wirkungsgeschichte, Frankfurt/M.: Lang 1997.
 - 2 Zu Joseph de Maistre und seinem Werk vgl. aus der jüngeren Literatur *Wilhelm Schmidt-Biggemann*, Politische Theologie der Gegenauflklärung. De Maistre, Saint-Martin, Kleuer, Baader, Berlin: Akademie 2004 [im Folgenden: *Schmidt-Biggemann* 2004], 19-79; *Michael Maier*, Scheiternde Titanen. De Maistres Papst, Stirners Einziger, Jean Pauls Himmelsstürmer, Paderborn: Schöningh 2006, 19-104; *Charles Philippe Graf Dijon de Monteton*, Die ›Entzauberung‹ des Gesellschaftsvertrags. Ein Vergleich der Anti-Sozial-Kontrakts-Theorien von Carl Ludwig von Haller und Joseph Graf de Maistre im Kontext der politischen Ideengeschichte, Frankfurt/M.: Lang 2006. Die letztgenannte Schrift macht u.a. auf ein nur wenig bekanntes Fragment des frühen de Maistre aufmerksam: den

strakten Individualismus der Aufklärungsphilosophie und für die bedingungslose Wiederherstellung der Institutionen des *ancien régime*. In der umgehenden Repristination des vorrevolutionären Zustands sahen sie die einzige Möglichkeit, die in Unordnung geratene Welt vor dem endgültigen Sturz in das Chaos der Anarchie zu retten und den politisch-moralischen Wirrnissen der Gegenwart ein Ende zu setzen. Gegen den revolutionären Artifizialismus, das hoffärtige Vertrauen in die künstliche Herstellbarkeit gesellschaftlicher Verfassungen, setzten sie die Überzeugung von der historischen Überlegenheit der Kategorien von Dauer und Kontinuität, von Tradition und Erfahrung, von organisch gewachsenen sozialen Institutionen und Verhältnissen. Der aus den Fugen geratenen Willkür einer rationalistisch-voluntaristischen Philosophie, die sich selbst an die Stelle Gottes setze, jeden Respekt vor den in Jahrhunderten entstandenen sozialen Wirklichkeiten aufkündige und sich in blinder Selbstüberschätzung zur souveränen Herrin über die Geschichte aufschwinke, stellten sie die Unabänderlichkeit der gottgegebenen sozialen Ordnung der Welt entgegen.³ Und sie waren dabei zutiefst davon überzeugt, dass der Gang der Weltgeschichte vorgegebenen, im Willen Gottes gründenden Gesetzmäßigkeiten gehorche, die die Menschheit nicht ungestraft durchbrechen könne.⁴

Man hat in diesem Zusammenhang nicht zu Unrecht die Frage gestellt, ob und inwiefern die gegenrevolutionären Wahrnehmungsmuster des französischen Traditionalismus die Entstehung der modernen Soziologie beeinflusst haben. Insbesonde-

zwischen 1794 und 1795 erschienenen *Anti-Contrat-Social*, in dem der savoyardische Graf »gegen die ›Irrlehren‹ des Gesellschaftsvertrags und den Geist des Republikanismus« zu Felde zieht und die Theoriebemühungen der *philosophes* der Aufklärung »als ketzerischen Anschlag auf die sakrosankte, gottgefällige, ständische Ordnung« (ebd., 142) verurteilt.

- 3 Treffend notiert der solidaristische Soziologe und Durkheim-Schüler Célestin Bouglé denn auch: »De Bonald und de Maistre waren die Ersten, die den individualistischen Stolz (*l'orgueil individualiste*) denunzierten.« (Célestin Bouglé, *Le solidarisme*, Paris: Giard & Brière 1907 [im Folgenden: *Bouglé* 1907], 10) Zu Bouglé vgl. Kap. 4.0, Anm. 2.
- 4 Dass die Mentalitätslagen dieser Denktradition in manchen katholischen Zirkels Frankreichs auch heute noch anzutreffen sind, erhellt u.a. aus einem Hinweis Eberhard Schmitts, der in einem Jubiläumsartikel zur 200-Jahr-Feier der Französischen Revolution notiert: »Ende der sechziger Jahre hatte ich Gelegenheit, in einem konservativ-katholischen Studienzentrum in Paris Gespräche über die Französische Revolution zu führen. Dort war man in ernster Gefäßtheit und ohne Neigung zur Diskussion der Auffassung, die schon der 1753 geborene savoyardische Staatsdenker Joseph de Maistre vertrat, daß nämlich die Revolution eine unmittelbare Ausgeburt der Hölle gewesen sei, eine Strafe der Vorsehung für die damalige Zeit und ihre Sünden.« (Eberhard Schmitt, *Die Französische Revolution von 1789. Grundpositionen der Deutung*, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* B 22 (1989), 3-11, 3)

re de Bonald wird gelegentlich explizit nicht nur als ›Vorläufer‹, sondern auch als der eigentliche ›Begründer‹ der Soziologie bezeichnet.⁵ Der Vicomte de Bonald, der stärker noch als de Maistre als theoretisch prägende Gestalt der französischen Restaurationsphilosophie gelten kann, gab der gegenrevolutionären Bewegung in der Tat – im Unterschied etwa zur politischen Romantik – einen spezifisch ›präsoziologischen‹ Zug: die Überzeugung, dass es »für die moralische und soziale Ordnung ebenso Gesetze« gebe, »wie es sie für die physikalische Ordnung gibt, Gesetze, deren volle Auswirkungen die Leidenschaft der Menschen zeitweise aufzuhalten vermag, mit deren Hilfe aber früher oder später die unsichtbare Gewalt der Natur die Harmonie der Gesellschaft wieder herstellen wird«⁶. Diese Gesetze sind für de Bonald menschlicher Verfügungsmacht in jeder Hinsicht entzogen; und deshalb sei der gesellschaftliche Lebenszusammenhang auch nicht, wie die Aufklärungsphilosophie unterstelle, von den Menschen konstituiert und geschaffen. Vielmehr gelte: »Die Gesellschaft macht sich selbst und macht den Menschen.«⁷ Dementsprechend ist die ›künstliche‹ Revolutionsverfassung von 1789 für de Bonald im Gegensatz zur ›echten‹, geschichtlich gewordenen Konstitution der Gesellschaft »die wahn-sinnigste Ambition, von der Menschen ergriffen werden können«⁸. Denn »die Nationen haben über sich nichts anderes als die universale oder göttliche Vorsehung, die sie zur Ordnung zurückführt durch die Gewalt der Ereignisse«⁹. De Bonalds ers-

-
- 5 Vgl. dazu für dieses Argument im deutschen Sprachraum klassisch *Robert Spaemann*, Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration. Studien über L.G.A. de Bonald, München: Kösel 1959 [im Folgenden: *Spaemann* 1959]. Für Spaemann vollzieht sich im Werk dieses französischen Adligen der »Übergang von der Metaphysik zur Theorie der Gesellschaft, zur Soziologie, als deren Vorläufer, ja Begründer der Vicomte de Bonald angesehen werden kann« (ebd., 12) – und dessen Spur über Saint-Simon und Comte dann bis hin zur 1926 durch Papst Pius XI. öffentlich verurteilten antisemitisch-chauvinistischen *Action Française* des rechtsnationalistischen Publizisten Charles Maurras führe. Zu den frühen Anläufen zu einer *science sociale* vgl. auch *Ulrich Dierse*, Die Anfänge der ›science sociale‹ bei den französischen Ideologen und in ihrem Umkreis, in: Gudrun Gersmann/Hubertus Kohle (Hg.), Frankreich 1800. Geschichte, Kultur, Mentalitäten, Stuttgart: Steiner 1990, 104-121. Dierse lässt die *science sociale* allerdings nicht erst mit der Restaurationsphilosophie, sondern schon mit Autoren der Zeit der Französischen Revolution, etwa Sieyès und Condorcet, beginnen.
- 6 *De Bonald*, zit. nach *Friedrich Romig*, Art. Bonald, in: Lexikon des Konservatismus, hg. von Caspar von Schrenck-Notzing, Graz-Stuttgart: Stocker 1996, 77-79 [im Folgenden: *Romig* 1996], 78. Welcher Schrift dieses Zitat entnommen ist, wird nicht angegeben.
- 7 *De Bonald*, Œuvres complètes de M. de Bonald, hg. von Abbé Migne, 3 Bde., Paris 1859-1864, Bd. I, 747; zit. nach *Spaemann* 1959, 61.
- 8 *De Bonald*, Œuvres complètes, Bd. II, 777; zit. nach *Spaemann* 1959, 156.
- 9 *De Bonald*, Œuvres complètes, Bd. I, 1251; zit. nach *Spaemann* 1959, 161.

tes Werk, die *Théorie du pouvoir* (1796)¹⁰, endet denn auch mit der sicheren Überzeugung: »Gott wird der Gesellschaft zurückgegeben werden und der König Frankreich und der Friede dem Universum.«¹¹

Auf der Grundlage der negativen Anthropologie einer schlechthinnigen Verworfenheit des Menschen, der ohne eine absolute Macht, der er sich bedingungslos unterwirft, nicht sinnvoll leben könne, entwirft de Bonald – in den Worten Robert Spaemanns – »ganz in der Art des Rationalismus die Idee einer Mathematik der Gesellschaft, in der die »natürlichen«, aus dem Wesen der Gesellschaft folgenden Relationen in absoluter, für alle Orte und Zeiten geltender Gültigkeit entwickelt werden« (Spaemann 1959, 36). Der Mensch ist für de Bonald nämlich »von seiner Geburt an eingebunden in eine Familie, die Familie in den Staat, der Staat in die Religion, die Religion in das Universum, und das Universum in die Unendlichkeit Gottes, des einzigen Zentrums, worauf sich alles bezieht, des unendlichen Umkreises, der alles umfaßt, des Alpha und des Omega alles Seienden«¹². Und an dieser *constitution naturelle* von Welt, Geschichte und Gesellschaft könne der Mensch nichts ändern, da hier religiöse Wahrheit, geschichtliche Tradition und politische Autorität aufs engste zusammengehören und ineinander fallen.¹³

10 *De Bonald*, *Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile, démontrée par le raisonnement et par l'histoire*, 3 Bde., Konstanz 1796.

11 *De Bonald*, *Œuvres complètes*, Bd. I, 954; zit. nach *Spaemann* 1959, 167. Ähnlich äußerte sich Joseph de Maistre, der in seinen 1796 verfassten *Considérations sur la France* sogar so weit ging, eine detaillierte Prognose zum Ablauf des bevorstehenden *rétablissement de la Monarchie* zu wagen. Zu den *Considérations* vgl. *Schmidt-Biggemann* 2004, 45-51. Hier findet sich auch die Übersetzung eines bezeichnenden Aufrufs de Maistres an die Franzosen: »Französisches Volk, [...] höre nicht länger auf die Raisonneure: Man raisonneiert nur allzu viel in Frankreich, und das Raisonieren vertreibt die Vernunft. Überlaß' dich nur ohne Furcht und ohne Bedenken dem untrüglichen Instinkt deines Gewissens. Willst du dir wieder in die Augen sehen? Willst du das Recht zurückgewinnen, Dich selbst wieder achten? Willst du als Souverän handeln? [...] Rufe deinen Souverän zurück!« (ebd., 50f.)

12 *De Bonald*, zit. nach *Romig* 1996, 78 (ohne Nennung einer Belegstelle).

13 Stärker noch als de Bonald sollte dann de Maistre, der sich explizit in die Schülerschaft de Bonalds stellte, auf dieser Grundlage in seiner Schrift *Du Pape* (1819) einen absolutistischen Dezisionismus propagieren und kirchliche Autorität bzw. päpstliche Unfehlbarkeit zu den einzigen Fixsternen erklären, die einer aus den Fugen geratenen Welt wieder eine klare politische Ordnung vermitteln könnten. Nicht zuletzt bildete das traditionalistische Milieu dieser Zeit auch einen wichtigen Inkubationsraum für das neuartige, biologisch-organologisch angelegte Motiv einer vom Willen und Bewusstsein der Menschen unabhängigen *évolution* als Gegenbegriff zur aktivistisch-voluntaristischen *révolution*; auch dies ein Theoriemotiv, in dem es vor allem um die Notwendigkeit der Ein- und Un-

›Tous solidaires‹ in der Unentrinnbarkeit der Erbsünde

Welche Relevanz dem Topos der Solidarität im gegenrevolutionären Schrifttum zukommt, ist bis heute nicht systematisch erforscht worden, sodass man hier auf literarische Zufallsfunde angewiesen bleibt.¹⁴ Von fundamentaler Bedeutung scheint in diesem Zusammenhang aber eine spezifische – der katholischen Dogmatik, auf die man sich hier beruft, allerdings frontal widersprechende – Lesart des tridentinischen Dogmas von der Erbsünde zu sein. Eine derartige Verwendungsweise der Solidaritätssemantik findet sich etwa in der mehrbändigen Schrift *Génie du christianisme, ou beautés de la religion chrétienne* (1802) des Schriftstellers und Politikers François René Chateaubriand (1768-1848).¹⁵ Dieses bis in die Mitte des 19. Jahr-

terordnung des Individuums und seiner Freiheits- und Autonomieambitionen in den übergreifenden Zusammenhang einer sozialen Ordnung geht, die dem Einzelnen nicht nur vorausgeht, sondern ihn auch bleibend vereinnahmt und ohne Rest absorbiert.

- 14 *Fiegle* 2003, 43-48 führt drei Belegstellen von Autoren aus der französischen Restaurationsphilosophie (Chateaubriand, Ballanche, de Maistre) an und bringt damit für den deutschen Sprachraum einen echten Kenntnisfortschritt. Er greift zurück auf entsprechende Hinweise in der ›anti-solidaristischen‹ Kampfschrift des französischen Philosophen *Alain Laurent*, *Solidaire, si je le veux. Pour une éthique de la responsabilité individuelle*, Paris: Les Belles Lettres 1991 [im Folgenden: *Laurent* 1991]. Laurent, ein Vertreter der anarchokapitalistisch-libertären Sozialphilosophie in der Tradition Murray Rothbards, richtet sich in dieser Schrift gegen den, wie er es nennt, ›Einbruch des Neo-Solidarismus‹ (*l'irruption du néo-solidarisme*) in das Frankreich der 1980er Jahre und echauffiert sich insbesondere über den Wahlkampf des Jahres 1988, der »unter dem Druck humanitärer Assoziationen und der Kirchen« eine wahre *solidaromania* hervorgebracht habe (vgl. ebd., 37; 1981 hatte der Sozialist François Mitterrand die Stichwahl um das Präsidentenamt gewonnen; 1988 wurde er wiedergewählt; HJGK). Laurent geht in dieser Schrift sogar so weit, einen liberalen Autor wie John Rawls und dessen *Theorie der Gerechtigkeit* in die Rubrik des *néo-solidarisme* einzuordnen (vgl. ebd., 320). Rainer Zoll erwähnt die Restaurationstheoretiker nicht. Auch Jürgen Schmelter kommt nicht auf de Bonald und de Maistre, sondern nur auf Donoso Cortés zu sprechen.
- 15 Schon 1803 erschien als eine deutsche Übersetzung: *Franz August Chateaubriand*, *Genius des Christenthums oder Schoenheiten der christlichen Religion*. Aus dem Französischen übersetzt und mit berichtigenden Anmerkungen begleitet von Dr. Carl Venturini, Erster Theil, Münster 1803; Peter Waldeck [im Folgenden: *Chateaubriand* 1803]. Im Jahr 2004 erschien eine neue deutsche Übersetzung unter dem Titel: *Geist des Christenthums oder Schönheiten der christlichen Religion*, Berlin: Morus 2004. Vgl. zu Leben und Werk Chateaubriands ausführlich *Friedrich Sieburg*, *Chateaubriand. Romantik und Politik*, Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt 1959 und *Edoardo Costadura*, *Der Edelmann am*

hunderts sehr einflussreiche Werk, das gegen die religiöse Indifferenz der Aufklärungsphilosophie die ›Schönheiten‹ der katholischen Religion und den ›Genius‹ des Christentums in poetischen Bildern und mit ausgeprägt romantischer Emphase beschreibt, bringt den Begriff der Solidarität explizit – allerdings eher beiläufig – mit dem Dogma der Erbsünde in Verbindung, wenn es im vierten Kapitel ›Von der Erloesung‹ heißt:

»Wie viel Ungerechtigkeit und Thorheit liegt nicht in dem Gedanken: daß wir alle für die Fehler unseres Stammvaters gestraft worden wären? Ohne hier zu entscheiden, ob Gott daran Recht oder Unrecht thue, daß er Einen für den Andern verantwortlich macht (*de nous rendre solidaires*), läuft unsere ganze Erfahrung, und in der That auch alles, was uns über diesen Punkt zu wissen frommt, darauf hinaus, daß ein solches Gesetz wirklich existiert.« (Chateaubriand 1803, 36f.)

Und im sechsten Kapitel ›Von den Sakramenten. Die Taufe und Beichte‹ heißt es dann zur ›Ceremonie‹ der Taufe:

»Bringt uns diese Ceremonie nicht die Verderbtheit, in welcher wir geboren wurden, nicht die Schmerzen der Mutter, die uns gebar, nicht die Unruhen und Drangsale, welche wir in der Welt erwarten, in Erinnerung? Sagt sie uns nicht, daß unsere Sünden auf unsere Kinder fort-erben; daß wir allesamt fuer einander verantwortlich sind (*que nous sommes tous solidaires*)!« (ebd., 52)¹⁶

Für Chateaubriand besteht die Bedeutung des Taufsakraments also gerade darin, diesen Schuld- und Verfallenheitszusammenhang im Sinne einer durch die Erbsünde vermittelten universalen ›Verderbtheit‹ der menschlichen Natur nicht zu tilgen, sondern allererst zu stiften. Die Formel der Solidarität fungiert dabei, wie Fiegle formuliert, als »Metapher für die von Gott gestiftete Abhängigkeit der Menschen untereinander«; und das Sakrament der Taufe erscheint als »Symbol unentrinnbarer Sündhaftigkeit der seit Urzeiten aufeinanderfolgenden Generationen« (Fiegle 2003, 43f.).

Deutlich stärker als Chateaubriand, für den das theologische Motiv vom unabwendbaren Schuldzusammenhang aller Menschen im Kampf gegen Aufklärung und Liberalismus nur ein Argument neben anderen war, hat dann, folgt man den Hinweisen von Laurent, der weniger bekannte und ebenfalls deutlich von der Romantik

Schreibpult. Zum Selbstverständnis aristokratischer Literaten zwischen Renaissance und Revolution, Tübingen: Niemeyer 2006, 101-197.

16 Vgl. auch Fiegle 2003, 43 mit Bezug auf Laurent 1991, 50. Dass die deutsche Fassung *solidaire* hier moralisierend als ›verantwortlich‹ übersetzt, dürfte nicht im Sinne Chateaubriands gewesen sein.

beeinflusste Essayist Pierre Simon Ballanche (1776-1847) die Erbsünde als Ursache der ›solidarischen‹ Sündenverfallenheit der Menschen thematisiert.¹⁷ Ballanche, der Chateaubriand seinerzeit den Titel zu dessen *Genie du Christianisme* vorgeschlagen hatte, betont in seinem 1818 publizierten *Essai sur les institutions sociales* mit Nachdruck: »das ganze Menschengeschlecht ist solidarisch«¹⁸. Und er spricht dabei explizit von einer »Doktrin der Solidarität«, sodass man ihm, folgt man Laurent, das Verdienst zusprechen kann, »den echt soziologischen/politischen Gebrauch des Wortes ›Solidarität‹« (Laurent 1991, 49) eingeführt zu haben:

»Der Mensch wird nicht allein und isoliert zu einem Individuum [...]; daraus folgt erneut, dass die Gesellschaft eine Ergänzung zur Unvollkommenheit seiner Organe darstellt; daraus folgt letztlich, dass die meisten Instinkte auch des Menschen, wenn eine solche Ausdrucksweise erlaubt ist, sich außerhalb seiner befinden, sie finden sich in der Gesellschaft, was uns wieder einmal zu dieser ›Doktrin der Solidarität‹ zurückführt; zu einer Lehre, die jetzt imstande ist, die Ordnung der spekulativen Wahrheiten zu verlassen, um in die Ordnung der erfahrenen Wahrheiten einzutreten, um ihren Platz bei den historischen Fakten einzunehmen.«¹⁹

Sich der Gesellschaft entziehen und im rousseauschen Sinne *le goût de la solitude* genießen zu wollen, bedeutet für Ballanche deshalb eine moralische Herabsetzung und Pervertierung der Natur des Menschen, denn »aus der Tatsache, dass die Gesellschaft dem Menschen auferlegt wurde, folgt, dass der Mensch, der sich der Gesellschaft entziehen will, zum Rebellen gegen den Willen Gottes wird; er schlägt eine der Bedingungen aus, von denen er seine Existenz empfangen hat«²⁰. Ballanche betont also in seinem antiindividualistischen Interesse am Vorrang des Kollektivs vor dem Individuum mit Nachdruck »die Unterordnung des einzelnen unter das allumfassende Kollektivwesen des Menschengeschlechts« (Fiegle 2003, 45), das als solches nicht nur die gegenwärtigen, sondern auch die vergangenen und zukünftigen

17 Vgl. dazu Marie-Claude Blais, *La solidarité. Histoire d'une idée*, Paris: Gallimard [im Folgenden: *Blais* 2007], 85 und Fiegle 2003, 45f. Zu Leben und Werk Ballanches vgl. Arthur McCalla, *A Romantic Historiography. The Philosophy of History of Pierre-Simon Ballanche*, Leiden: Brill 1998.

18 Pierre Simon Ballanche, *Essai sur les institutions sociales*, Paris 1991, 194: »Man kann es nicht oft genug wiederholen, der Mensch ist nicht geschaffen, um allein zu sein, der Mensch ganz allein ist nichts, am Ende kann der Mensch sein Schicksal nicht von dem seiner Mitmenschen abtrennen; das ganze Menschengeschlecht ist solidarisch«; zit. nach Fiegle 2003, 45.

19 Ballanche, *Essai sur les institutions sociales* 1818, 222; zit. nach Laurent 1991, 286f. Dieses Zitat findet sich bei Fiegle nicht.

20 Ballanche, *Essai sur les institutions sociales*, Paris 1991, 194; zit. nach Fiegle 2003, 45.

gen Generationen umfasse. Dabei bedeutet für ihn – anders als für Chateaubriand – »die Sünde unseres Ahnherrns [...] nicht nur Fluch, sondern zugleich Chance zu Umkehr und Sühne« (ebd., 46), wobei das Leben allerdings konstitutiv ein *état de souffrance* sei und bleibe: »Das soziale Leben ist ein Zustand des Leidens, wie das menschliche Leben insgesamt.«²¹

Bei den Klassikern der französischen Gegenrevolution, bei de Bonald und de Maistre, scheint die Solidaritätsvokabel jedoch, obwohl sie in dieser verfallstheoretischen Lesart dem traditionalistischen Programm einer vollständigen Delegitimierung des neuzeitlichen Freiheits- und Autonomieprojekts kongenial gewesen wäre, kaum eine Rolle gespielt zu haben. Während de Bonald den Begriff der Solidarität nicht verwendet zu haben scheint, findet er sich bei de Maistre zwar angesprochen, allerdings systematisch nicht weiter ausgearbeitet. In seinen posthum im Jahr 1821 erschienenen *Soirées de Saint-Petersbourg*²², die elf fiktive Abendgespräche zwischen einem Senator, einem Grafen und einem jugendlichen Ritter präsentieren, lässt de Maistre den Senator im Blick auf das Sakrament der Eucharistie ausführen:

»Denn eben so, wie mehrere Getreidekörner oder Weinbeeren nur Ein Brot und Einen Trank ausmachen, ebenso zerbrechen jenes mystische Brot und jener mystische Wein, die uns an dem heiligen Tische dargereicht werden, das Ich und nehmen uns in ihre unbegreifliche Einheit auf.

Es gibt eine Menge von Beispielen dieses natürlichen, rechtmäßigen und durch die Religion geheiligten Gefühls, die man als die fast erloschenen Spuren eines ursprünglichen Zustandes ansehen dürfte. Glauben Sie wohl, Herr Graf, daß es, wenn man diese Bahn verfolgt, ganz und gar unmöglich sei, sich eine Vorstellung zu machen von der unter den Menschen bestehenden Solidarität (Sie wollen mir diesen juristischen Ausdruck zu Gute halten), von welcher die Reversibilität der Verdienste, die alles erklärt, eine Folge ist?« (de Maistre 2008, 404)²³

21 Ballanche, *Essai sur les institutions sociales*, Paris 1991, 198; zit. nach Fiegle 2003, 46.

22 De Maistre, *Les Soirées de Saint Pétersbourg*, Paris 1821; dt.: *Die Abende von Sankt Petersburg oder Gespräche über das zeitliche Walten der Vorsehung*, hg. von Jean-Jacques Langendorf und Peter Weiß, Wien-Leipzig: Karolinger 2008 [im Folgenden: *de Maistre* 2008]. Vgl. zu dieser Schrift Schmidt-Biggemann 2004, 66-79, bei dem sich allerdings kein Hinweis auf de Maistres Verwendung der Solidaritätsvokabel findet.

23 Fiegle 2003, 48 weist dieses Zitat fälschlich dem Ritter zu. Er bezieht es zudem auf den verlorenen paradiesischen Urzustand und meint, an dieser Stelle erscheine »zum erstenmal [...] ein positives Verständnis des Begriffs ›solidarité‹«. Es scheint de Maistre aber vor allem um das gegenrevolutionäre Motiv des ›Zerbrechens des Ichs‹ zu gehen. Der von ihm bemühte gnaden- und erbsündentheologische Lehrsatz von der ›Reversibilität der Verdienste‹ bezieht sich in der katholischen Dogmatik allerdings – gegenläufig zur verfallsanthropologischen Lesart der Restaurationsphilosophen – auf die Überzeugung von

Wie auch immer diese Passage näherhin zu interpretieren ist: Allein die Tatsache, dass de Maistre seine Leser noch eigens auf die Neuartigkeit dieser aus der Jurisprudenz entlehnten Verwendungsweise des Solidaritätsbegriffs meint hinweisen zu müssen, belegt deutlich, dass die Verwendung der Solidaritätsvokabel in der politisch-sozialen Sprache im Allgemeinen und in diesem anthropologischen Schuld- und Verfallszusammenhang im Besonderen zu Beginn der 1820er Jahre auch unter eifrigen Lesern gegenrevolutionärer Literatur noch nicht Fuß gefasst hatte.

Juan Donoso Cortés: ›Catolicismo‹ gegen ›filosofismo‹

Eine wirklich nennenswerte Rolle spielt das erbsündentheologische Solidaritätskonzept, dessen Bedeutung für die politische Ideengeschichte nicht überschätzt werden sollte,²⁴ in der Restaurationsphilosophie aber erst im Kontext der 1848er-Revolutionen: bei dem spanischen Adligen und Diplomaten Juan Donoso Cortés (1809-1853). In seinem Spätwerk, dem 1851 erschienenen *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*²⁵ bringt er die katholische Lehre von der Erb-

der Partizipation der Schuldigen am Verdienst des Schuldlosen, d.h. auf die rettende Teilhabe des ›alten Adam‹ am Erlösungswerk des ›neuen Adam‹ Jesus Christus.

24 So spricht auch Reisz 2006, 57 zu Recht von einem »Nebenstrang der Begriffsverwendung« und weist – nachdrücklicher als andere Autoren – darauf hin, dass die Solidaritätssemantik ihren seit den 1830er Jahren einsetzenden Siegeszug vor allem frühsozialistischen Theoriebemühungen und Milieukontexten verdankt. Auch das Erbsündenmotiv selbst taucht keineswegs nur bei Autoren der Gegenrevolution, sondern stärker noch in sozialistischen Kontexten auf, nicht zuletzt etwa bei Pierre Leroux. Zur Rolle dieses Motivs bei den späteren Solidaristen vgl. auch Bouglé 1907, 14-16.

25 Juan Donoso Cortés, Essay über den Katholizismus, den Liberalismus und den Sozialismus, betrachtet in ihren Grundprinzipien, in: Ders., Essay über den Katholizismus, den Liberalismus und den Sozialismus und andere Schriften aus den Jahren 1851 bis 1853, hg., übersetzt und kommentiert von Günter Maschke, 3., vermehrte Aufl., Wien-Leipzig: Karolinger 2007, 1-279 [im Folgenden: *Donoso Cortés* 2007]. Die erste deutsche Übersetzung des *Ensayo* stammt aus dem Jahr 1854.

Donoso Cortés ist in Deutschland vor allem durch die Schriften Carl Schmitts bekannt geworden. Auch der mit Donoso Cortés deutlich sympathisierende Herausgeber der deutschen Fassung des *Ensayo* widmet seine Übersetzung ›Carl Schmitt in memoriam‹. Zu Recht beschäftigt sich auch Thomas Fiegle mit Donoso Cortés erst im Kontext der Frage, inwiefern dieser für den katholischen Solidarismus von Heinrich Pesch um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert eine zentrale Bedeutung erlangen sollte, wobei er dem spanischen Edelmann hier allerdings einen völlig überzogenen Einfluss auf Peschs Werk

sünde – genauer gesagt: ebenfalls eine häretische Interpretation dieses Traktats – als ›Dogma der Solidarität‹ scharf gegen die liberalen und sozialistischen Denkströmungen seiner Zeit in Stellung. Donoso Cortés' Interesse an der Erbsündenlehre erklärt sich allerdings, wenn überhaupt, nur zu einem sehr geringen Teil aus durchlaufenden Traditionslinien der französischen Restaurationsphilosophie.²⁶ Es erwächst vielmehr aus der Absicht, der im Kontext der 1848er-Revolutionen zu einem wichtigen Programmbegriff der sozialistischen Bewegungen avancierten Vokabel der Solidarität eine aristokratisch-reaktionäre Lesart entgegenzusetzen. Insofern gehört Donoso Cortés nicht zu den frühen Inspiratoren der Solidaritätssemantik; seine Ausführungen zum ›Dogma der Solidarität‹ stellen vielmehr einen verspäteten Nachklang jener gegenrevolutionären Traditionslinie dar, deren politisch-publizistischer Einfluss im Frankreich der 1840er Jahre längst zum Erliegen gekommen war. Und auch wenn Donoso Cortés versucht, das reaktionäre Potenzial dieser Tradition in seinem von apokalyptischem Furor und einer fulminanten Sprachmacht geprägten *Ensayo* noch einmal dramatisch zu verschärfen, so sollte dieser Versuch im 19. Jahrhundert weithin resonanzlos bleiben.

In seinem antirevolutionären Kampf zur Verteidigung der Erbmonarchie und der feudalen Gesellschaftsstruktur stützt sich der *Ensayo* noch deutlich intransigenter als die französischen Restaurationsphilosophen auf die überlieferten Glaubensbestände der katholischen Theologie. Dieser Text, der sich durch eine maßlose Schärfe, durch höhnischen Spott und erbitterte Feindseligkeit, aber auch durch hohe sprachliche Kraft und eine oft poetische Bildersprache auszeichnet, präsentiert eine für den späten Donoso Cortés charakteristische Kombination von inbrünstiger Religiosität und machiavellistischer Machtpolitik. Nach seiner Wiederentdeckung des Katholizismus (1847) prägte ihn ein unerschütterlicher Glaube an die Offenbarungen Gottes und dessen Vorsehung, an die allumfassende Wahrheit, Schönheit und Unvergänglichkeit der katholischen Glaubenslehren. Und dies führte ihn im Kontext der Ereignisse der 1848er-Revolutionen in eine kämpferische Unversöhnlichkeit, für die es einzig noch die unmittelbar bevorstehende Entscheidungsschlacht zwischen der Macht und Herrlichkeit Gottes und der restlos dem Bösen verfallenen Welt der Gegenwart geben konnte.

Günter Maschke bringt diese Mentalitätslage anschaulich zum Ausdruck, wenn er in seiner Einleitung zur 1989 erschienenen deutschen Ausgabe des *Ensayo* – auch im Blick auf die Unterschiede zu den kulturellen Kontexten der französischen Traditionalisten – notiert:

zuspricht (vgl. Fiegle 2003, 264 u. 271). In den begriffsgeschichtlichen Rekonstruktionen von Zoll 2000 spielen Bezüge auf Donoso Cortés keine Rolle.

26 Die Texte de Bonalds kommen im *Ensayo* denn auch gar nicht erst vor; und zu de Maistres *Soirées de Saint-Petersbourg* finden sich nur knappe Bezüge.

»Der Hauptfeind des Spaniers war nicht mehr die voltairianische Bourgeoisie, die Gott hin- nahm und den Staat bejahte, solange beide zum Schutze ihres Eigentums taugten. Ihre für ei- nige Jahrzehnte notdürftig haltende Macht war von Beginn an in den Grundfesten unterspült und ihrer Ideologie – theologisch Deismus, politisch Liberalismus – folgten Atheismus und Sozialismus, Pantheismus und Kommunismus auf dem Fuße. Diese *clase discutidora*, die, stünde sie vor der Frage: Jesus oder Barrabas?, Vertagung des Parlaments fordern würde, die zum Befehl wie zum Gehorsam gleich untauglich war, die 1848 eine zweifache Niederlage durch den Adel und durch das Proletariat erlitt, sie war einer Zeit harter sozialer und weltan- schaulicher Kämpfe nicht gewachsen.«²⁷

Für Donoso Cortés erlebte das westliche Europa in den Krisenjahren 1848/49 die katastrophische Zuspitzung eines seit drei Jahrhunderten andauernden Zerfallspro- zesses, der über Reformation und Renaissance, Absolutismus und Aufklärung in das gegenwärtige Chaos von Anarchie und Sozialismus geführt habe und dem nun nur noch der endgültige Untergang im Strafgericht Gottes bevorstehen könne. Denn im Streit zwischen der ewigen Wahrheit des *catolicismo* und den modernen Strö- mungen des *filosofismo* sei keinerlei Verständigung denkbar, wie er schon im Früh- jahr 1849 in einem Brief an den französischen Publizisten Charles F. de Montalemb- ert erklärt hatte:

»Die katholische Zivilisation lehrt, daß die Natur des Menschen krank und gefallen ist. [...] Daraus folgt klar, daß die Freiheit der Diskussion ebenso notwendig zum Irrtum führt, wie die Freiheit der Tat zum Bösen führen muß. Die menschliche Vernunft vermag es nicht, die Wahrheit zu sehen, wird sie ihr nicht durch eine unfehlbare Autorität gelehrt; der menschliche Wille vermag das Gute weder zu wollen noch zu wirken, wird er nicht niedergehalten in der Furcht vor Gott. Emanzipiert sich der Wille von Gott und die Vernunft von der Kirche, so herrschen der Irrtum und das Böse ohne Gegengewicht in der Welt.«²⁸

Die optimistische Anthropologie des *filosofismo* behaupte dagegen, »daß die Natur des Menschen vollkommen und gesund ist«, sodass es »der sich selbst überlassenen Vernunft gelingen wird, die Wahrheit zu erkennen«. Dementsprechend bestehe »die Lösung des großen gesellschaftlichen Problems« für den *filosofismo* – zu seinem eigentlichen Hauptgegner hat Donoso Cortés dabei den französischen Anarchisten Pierre-Joseph Proudhon gewählt – allein darin, »keinerlei Fesseln irgendwelcher Art zu haben. Wenn dem so ist, dann wird die Menschheit vollkommen sein, wenn sie Gott beseitigt, der ihre göttliche Fessel ist, und wenn sie die Regierung beseitigt,

27 Günter Maschke, Endzeit, Zeitenwende. Zum Spätwerk von Juan Donoso Cortés, in: *Do- noso Cortés* 2007, XIII-LI [im Folgenden: *Maschke* 2007], XIV; Herv. i.O.

28 So in einem Brief vom 26.05.1849; Cartas al conde de Montalembert, in: *Obras comple- tas* II, Madrid 1970, 325f.; zit. nach *Maschke* 2007, XXI.

die ihre politische Fessel ist, und wenn sie das Eigentum beseitigt, das ihre gesellschaftliche Fessel ist, und wenn sie die Familie beseitigt, die ihre häusliche Fessel ist.«²⁹

Aristokratische Herrschaft: Das ›Dogma der Solidarität‹ im Streit mit Liberalen und Sozialisten

In der weltanschaulichen Auseinandersetzung zwischen dem ewig wahren *catolicismo* und dem anarchistischen *filosofismo* nimmt für Donoso Cortés die Lehre von der Erbsünde – als »Dogma der Solidarität«³⁰ – einen zentralen Stellenwert ein. Dieses »Dogma von der substantiellen Einheit des Menschengeschlechts« (Donoso Cortés 2007, 157) mache deutlich, dass der Mensch nicht nur »einer Verantwortlichkeit unterliegt, die seine eigene, persönliche ist«, sondern auch »einer anderen Verantwortlichkeit, die er gemeinsam mit den übrigen Menschen teilt. Diese gemeinsame Verantwortung, die man *Solidarität* nennt, ist eine der schönsten und erhabensten Offenbarungen des katholischen Dogmas. Durch die Solidarität zu größerer Würde und in höhere Sphären erhoben, hört der Mensch auf, ein Atom im Raum und ein Augenblick in der Zeit zu sein« (ebd., 158; Herv. i.O.), denn:

»Wenn ich meine Augen richte auf das, was ich bin, sehe ich mich in Gemeinschaft mit dem ersten und dem letzten der Menschen, und wenn ich sie richte auf das, was ich tue, so sehe ich, wie meine Handlung mich überlebt, und Ursache anderer und nochmals anderer Handlungen wird, die ihrerseits einander überleben und sich vervielfachen bis hin zum Ende der Zeiten [...]; wenn ich all diese Verhältnisse betrachte, weiß ich von mir zu sagen, daß ich mich im Geiste voll Ehrfurcht niederwerfe vor Gott [...].« (ebd.)³¹

29 Zit. nach Maschke 2007, XXI. Mit den Stichworten Gott, Regierung, Eigentum und Familie nimmt Donoso Cortés erkennbar Bezug auf Proudhons berühmte Sätze »Eigentum ist Diebstahl!«, »Gott ist das Übel!« und »Die beste Regierung ist die Anarchie!«, die dieser selbst einmal als »fürchterliche Formeln« bezeichnet haben soll; vgl. einführend zu Proudhon Hans Manfred Bock, Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865), in: Walter Euchner (Hg.), *Klassiker des Sozialismus*, Bd. 1, München: Beck 1991, 97-109.

30 So der Titel des dritten Kapitels im dritten Buch des *Ensayo* (Donoso Cortés 2007, 156-166).

31 Und er ergänzt in diesem Zusammenhang: »Das Gesetz der Solidarität ist derart universal, daß es sich in allen menschlichen Vereinigungen kundtut, und dies bis zu jenem Punkte, daß der Mensch, so oft er sich zusammenschließt, immer und jedes Mal unter die Jurisdiktion dieses unvermeidlichen Gesetzes gerät.« (Donoso Cortés 2007, 159)

Diese Solidarität markiere in besonderer Weise die Grenzen der universalistischen Ideen von individueller Freiheit und Gleichheit, auf die sich Liberale wie Sozialisten gleichermaßen berufen. Sie erinnere nämlich daran, in welchem Ausmaß jenes alte Prinzip gelte, demzufolge »im allgemeinen und unbeschadet seiner Freiheit der Mensch das ist, was seine Familie ist, in der er geboren wurde; und das ist, was die Gesellschaft ist, in der er lebt und in der er atmet« (ebd., 160):

»Durch seine Vorfahren befindet er sich in solidarischer Verbindung mit der Vergangenheit; durch die fortdauernde Wirkung seiner eigenen Handlungen und durch seine Nachkommenschaft tritt er in die Gemeinschaft mit der Zukunft ein; als Mitglied einer häuslichen Gesellschaft fällt er unter das Gesetz der Familie; als Priester oder Beamter befindet er sich gemeinsam mit der Beamtenschaft oder dem Sacerdotium in der Gemeinschaft der Rechte und der Pflichten, der Verdienste und der Fehltritte; als Teil des politischen Körpers fällt er unter das Gesetz der nationalen Solidarität; und zuletzt in seiner Eigenschaft als Mensch, holt ihn das Gesetz der menschlichen Solidarität ein.« (ebd., 159f.)

Für Donoso Cortés verpflichten diese ›Gesetze der Solidarität‹ vor allem zur Einsicht in den unhintergehbaren aristokratisch-agonalen Charakter sozialer Gemeinschaftsbildung, denn:

»Wenn der Gedanke von der Vererbung der körperlichen und moralischen Eigenschaften in einem Volke hohe Wertschätzung genießt, sind seine Institutionen zwangsläufig aristokratisch [...]; die ruhmreichsten Geschlechter unterjochten und knechteten die niedrigeren Sippen, und zwischen den Familien, aus denen sich die maßgebenden Gruppen eines Stammes zusammensetzten, fiel die Macht an jene, welche über die ruhmreichsten Vorfahren verfügten. Die Heroen erhoben, bevor es zum Kampfe kam, bis zu den Wolken den Ruhm ihres eigenen erlauchten Geschlechtes [...]; Gegenstück zu dieser allgemeinen Überzeugung war die andere allgemeine Überzeugung, daß es unter den Menschen verfluchte und enterbte Geschlechter gäbe, [...] für immer verdammt zu legitimer und fortgesetzter Knechtschaft.« (ebd., 161)

Statt diese durch die Geschichte immer wieder bestätigten Gegensätze von ›zwangsläufig aristokratischer Herrschaft‹ und ›für immer verdammt Knechtschaft‹ als gottgewollte Gesetzmäßigkeit menschlichen Gesellschaftslebens einfach anzuerkennen, bestreite »die liberale und rationalistische Schule« (ebd., 162) jedoch jede Solidarität in der familialen, religiösen und politischen Ordnung, womit sie sich gleichermaßen theologisch wie historisch ins Unrecht setze. Sehr wohl aber spreche sie, wie Donoso Cortés sarkastisch anmerkt, »in ihrem ekelhaften Materialismus dem sich vererbenden Reichtum jene Fähigkeit zu, die sie dem sich vererbenden Blute abspricht. Die Herrschaft der Reichen scheint ihr legitimer als die Herrschaft der Adligen.« (ebd., 162f.)

Eine ähnliche Verweigerungshaltung identifiziert Donoso Cortés auch in den sozialistischen Schulen. Deren »Wahlspruch von der Freiheit, der Gleichheit und der Brüderlichkeit als dem gemeinsamen Erbgut aller Menschen« (ebd., 169) reklamiere zwar, »daß alle Menschen solidarisch sind«, trenne diese egalitär-abstrakte Menschheitssolidarität aber – wie schon die liberalen Schulen – ebenfalls »von den übrigen Formen und vom religiösen Dogma, das sie uns lehrt und erklärt«. Die sozialistische Behauptung einer allgemeinen Menschheitssolidarität sei aber, so führt er ironisch aus, ein eklatanter Widerspruch, ein »Akt eines derart übernatürlichen und robusten Glaubens, daß ich selbst ihn nicht begreife, obwohl ich als Katholik gewohnt bin, an das zu glauben, was ich nicht begreife« (ebd.):

»Glauben an die Gleichheit aller Menschen, während man sieht, daß sie alle ungleich sind; glauben an die Freiheit, während man überall die Knechtschaft gegründet sieht; glauben, daß alle Menschen Brüder sind, während uns die Geschichte lehrt, daß sie alle Feinde sind [...]; und zuletzt daran glauben, daß ich diese Dinge glauben muß, während man mir durch diejenigen, die mir solches zum Gegenstand meines Glaubens vorschlagen, erklärt, daß ich an nichts glauben dürfe als an meine Vernunft, welche all diesen Dingen, die mir vorgeschlagen wurden, widerspricht: dies ist eine Ungereimtheit, derart verblüffend, eine Verirrung, derart unfäßbar, daß ich angesichts ihrer in Ohnmacht fallen möchte, starr vor Schreck und Erstaunen. Mein Erstaunen wächst bis zum Äußersten, wenn ich beobachte, daß die gleichen, die die Solidarität der Menschheit behaupten, die Solidarität der Familie verwerfen [...]; daß die Gleichen, die die Solidarität der Menschheit behaupten, die sind, welche kurz zuvor die politische Solidarität verwarfen [...]; daß die Gleichen, die die Solidarität der Menschheit behaupten, die Religion verwerfen, so als könnte die erstere erklärt werden ohne die zweite [...].« (ebd.)

Daraus zieht Donoso Cortés den Schluss, dass die sozialistischen Schulen, weil sie Derartiges behaupten, »gleichzeitig unlogisch sind und absurd« (ebd.). Wer also die von der Geschichte immer wieder gelehrt und vom katholischen Dogma so nachdrücklich bestätigten Realitäten der familiären und politisch-nationalen Formen einer nicht an erworbenem Reichtum und philosophischem Menschheitsglauben, sondern an Tradition und Überlieferung, an aristokratischer Herrschaft und legitimer Knechtschaft, an Blut und Abstammung gebundenen Solidarität verwirft, der betreibe »die Auflösung der Kontinuität der Zeit, die Auflösung der Kontinuität des Ruhmes, die Zerstörung der Liebe zur Familie und die Zerstörung des Patriotismus« (ebd., 166). Damit beraube er der Familie »ihr unverjährbares Recht, am Ruhme ihrer Vorfahren teilzuhaben, so wie die Kraft und die Fähigkeit, ihren Nachkommen einen Abglanz ihres Ruhmes weiterzugeben« (ebd., 165). Er beraube aber auch der Nation ihr Recht, »einen Teil des Ruhmes der Vergangenheit zurückzufordern und sich einen Teil des künftigen Ruhmes zuzumessen«, denn wenn man die nationale Solidarität zerstört, führe das »zwangsläufig zur radikalen Zerstörung jener Liebe

zum Vaterland, die den Menschen über sich selbst hinaustreibt und ihn zu unerschrockener Kühnheit und zu den heroischsten Taten anspornt« (ebd., 165f.).

So inbrünstig und suggestiv Donoso Cortés aber auch zum finalen Kampf, zur ultimativen Entscheidungsschlacht zwischen seinem aristokratisch-militanten *catholicismo* und dem blutleer-abstrakten *filosofismo* der Gegenwart ruft, so sehr fürchtet er im Blick auf den Ausgang dieser Schlacht, »daß der Triumph in der Zeit unweigerlich der philosophischen Zivilisation zukommt. [...] Ich halte es für eine bewiesene und offenkundige Tatsache, daß das Böse stets sich vollendet, indem es hienieden über das Gute siegt, und daß der Triumph über das Böse eine Angelegenheit ist, die, wenn sich das so sagen lässt, Gott persönlich vorbehalten ist.«³²

32 Juan Donoso Cortés, Brief an Montalembert vom 26.05.1849, in: *Cartas al conde de Montalembert*, 326, zit. nach Maschke 2007, XXIII.

1.2 DER *ORDRE NATUREL* UND DAS ›GESETZ DER SOLIDARITÄT‹: NATIONALÖKONOMISCHE ADAPTIONEN

Frühe Spuren einer politisch-sozialen Verwendungsweise der Solidaritätsvokabel finden sich aber nicht nur im Schrifttum der Restaurationsphilosophie. Das Solidaritätsmotiv taucht auch in den frühen Theoriebemühungen der liberalen Politischen Ökonomie Frankreichs auf, also in einem spezifisch modernen Theorierahmen, der von den Mentalitätslagen der Gegenrevolution zwar denkbar weit entfernt ist, jedoch ebenfalls ein ›kaltes‹ Verständnis von gesellschaftlicher Solidarität entwickelt, das um die unentrinnbaren Strukturen einer gleichsam naturhaft vorgegebenen Mechanik des Marktgeschehens kreist. Ihre publizistische Blütezeit erlebte diese Theorietradition – in einer zeitlichen Koinzidenz zu Donoso Cortés, bei dem die gegenrevolutionäre Solidaritätssemantik einen verspäteten Höhepunkt erlebte – ebenfalls im Kontext der politischen Aufbrüche des Revolutionsjahres 1848, als es für das kapitalbesitzende Bürgertum darum ging, die politischen und sozialen Partizipationsansprüche der unterbürgerlichen Schichten abzuwehren, die nun mit Nachdruck in die öffentlichen Arenen der Politik zu drängen begannen. Denn gerade im Kampf gegen die frühen sozialistischen Bewegungen sollten die nationalökonomischen Vorstellungen eines gegen leichtfertige politische Umgestaltungsversuche zu schützenden *ordre naturel* des wirtschaftlichen und sozialen Lebens eine besondere Virulenz erlangen.

›Une sorte de solidarité‹: Der ›ordre naturel‹ der Nationalökonomie

Im Kontext der liberalen Nationalökonomie scheint sich die Formel der *solidarité* schon bei dem Ökonomen und Geschäftsmann Jean Baptiste Say (1767-1832)¹ nachweisen zu lassen, wenn es in der Literatur heißt: »Merkwürdigerweise ist der erste, welcher zwischen allen Menschen eine Art von ›Solidarität‹ konstatiert, gerade ein ausgesprochener Individualist, nämlich Jean Baptiste Say, der Bahnbrecher des Smithianismus in Frankreich.«² Say, der als Begründer der französischen Frei-

-
- 1 Say gilt als Begründer des bis heute in Lehrbüchern der Ökonomie anzutreffenden Say-schen Theorems. Diesem Theorem zufolge schafft sich in einer geschlossenen Volkswirtschaft jedes Angebot die ihm entsprechende Nachfrage, sodass es etwa keine unfreiwillige Arbeitslosigkeit geben könne, sofern der Staat nicht fälschlicherweise mit wirtschaftspolitischen Instrumenten, etwa Mindestlohnvorschriften, in das Marktgeschehen eingreift.
 - 2 Siegmund Feilbogen, Die Solidaritätsphilosophie in Frankreich, in: Max Adler (Hg.), Festschrift für Wilhelm Jerusalem, Wien-Leipzig: Braumüller 1915, 61-80 [im Folgen-

handelsschule gilt, scheint mit dieser Vokabel Quesneys ›physiokratische Entdeckung‹ des Wirtschaftskreislaufs als eines vom Willen und Bewusstsein der Individuen unabhängigen, ihnen von Gott und der Natur vorgegebenen *ordre naturel* zu kennzeichnen; eine natürliche Ordnung, in der das wirtschaftliche und gesellschaftliche Leben – in Analogie zum 1628 entdeckten Blutkreislauf des menschlichen Körpers – festen Gesetzmäßigkeiten folgt, die die Einzelnen nicht zu beeinflussen vermögen. Sie würden vielmehr, ob von ihnen gewollt oder nicht, über die anonymen Gesetze des Marktes miteinander verbunden und so in einen sozialen Interdependenzzusammenhang gebracht, den Say als ›une espèce de solidarité‹ bezeichnet haben soll.³ Er definierte die Politische Ökonomie, die er auf einige wenige Gesetze und Prinzipien zurückführte, dementsprechend als »die Wissenschaft von diesen natürlichen und konstanten Gesetzen, ohne welche die menschlichen Gesellschaften nicht bestehen können«⁴. Und er erklärte mit Nachdruck: »Diese Prinzipien sind

den: Feilbogen 1915], 65. Eine Belegstelle gibt Feilbogen nicht an. Er dürfte sich auf einen Hinweis in Mauranges 1909, 88 gestützt haben, wo sich jedoch ebenfalls keine Quellenangabe findet.

- 3 Zoll 2000, 22 notiert unter Rückgriff auf Mauranges 1909, 88, dieser habe das Wort Solidarität auch bei Say entdeckt, »der geschrieben hatte, dass zwischen den Menschen eine Art Solidarität existiere (leider ohne direkten Beleg [...])«. Bei Raymond de Waha, Die Nationalökonomie in Frankreich, Stuttgart: Ferdinand Enke 1910 [im Folgenden: *de Waha* 1910], der sich in einem ausführlichen Kapitel auch mit dem Solidarismus beschäftigt (ebd., 427-457), findet sich dazu ein knapper Satz: »Die Solidarität aller Gewerbe und aller Völker als Interessengemeinschaft begegnete uns bei der Theorie der Absatzwege von J. B. Say.« (ebd., 428; ebenfalls ohne Belegstelle) Ob sich die Solidaritätsvokabel in Says Hauptwerk, dem erstmals 1803 erschienenen *Traité d'économie politique, ou simple exposé de la manière dont se forment, se distribuent et se consomment les richesses* tatsächlich findet, konnte ich nicht abschließend klären. Das 15. Kapitel über die Absatzwege (*Des débouchés*, 6. Ausgabe (1827), 109-123) enthält die Vokabel jedenfalls nicht; und auch im ausführlichen Index dieser Schrift sucht man das Stichwort *solidarité* vergeblich.
- 4 Jean Baptiste Say, Cours complet (1828), 2; zit. nach de Waha 1910, 15. Die rationalistisch-deistischen Zusatzannahmen, die sich noch bei den Physiokraten und zum Teil auch bei Adam Smith finden, hatte Say, so de Waha, jedoch weitgehend aufgekündigt und durch einen strikt empirisch-deskriptiven Zugang zu den Phänomenen des Wirtschaftslebens ersetzt. Bei Say spiele insofern »die Idee vom providentiellen Finalismus« (*de Waha* 1910, 14) keine Rolle mehr; »die Betrachtung der wirtschaftlichen Dinge vom Standpunkte der Naturgesetze« (ebd.) und die Überzeugung von der Existenz eines überindividuellen *ordre naturel*, dem letztlich alle Ökonomie unterliege, bleibt de Waha zufolge aber auch bei ihm bestehen.

nicht von den Menschen hervorgebracht worden; sie stammen aus der Natur der Dinge; man hat sie nicht errichtet; man hat sie gefunden.«⁵

Im Jahre 1819 sollte dann auch der Genfer Ökonom und Historiker Jean-Charles-Léonard Simonde de Sismondi (1773-1842), der u.a. Staatsinterventionen zum Zweck einer Arbeiterschutzgesetzgebung forderte,⁶ in seinen *Nouveaux principes d'économie politique*⁷ in demselben nationalökonomischen Zusammenhang die Vokabel der Solidarität verwenden, um auf den engen wechselseitigen Zusammenhang zwischen den Marktindividuen, in diesem Fall: zwischen Arbeitgebern und Arbeitnehmern, hinzuweisen. So heißt es bei ihm: »Der Arbeiter ist für den notwendigen, der ihn bezahlt, wie der Zahlende für den Arbeiter. Der eine lässt den anderen leben. Es existiert also, wenigstens müsste es so sein, eine Art von Solidarität zwischen ihnen.«⁸

Adam Smith und die allgemeine Tatsache der Arbeitsteilung

Im Blick auf die nationalökonomischen Entstehungskontexte des Solidaritätsmotivs notiert Raymond de Waha darüber hinaus etwas lakonisch:

»Im XVIII. Jahrhundert taucht der Solidaritätsgedanke in der Bedeutung gegenseitiger Abhängigkeit der in Gesellschaft lebenden Menschen bei *Ad. Smith* auf. Diese Abhängigkeit rückt Smith als Ergebnis der von ihm zu klassischer Darstellung gebrachten allgemeinen Tatsache der Arbeitsteilung in helles Licht. Im übrigen war der Individualismus der Aufklärungszeit eher dazu angetan, die Erkenntnis jener gegenseitigen Abhängigkeit hintanzuhalten.« (de Waha 1910, 428; Herv. i.O.)

-
- 5 Zit. nach *Thomas Nieding*, Ökonomietheorie als Beitrag zum »juste milieu«. Der »traité d'économie politique« von Jean Baptiste Say, in: Gudrun Gersmann/Hubertus Kohle (Hg.), Frankreich 1800. Gesellschaft, Kultur, Mentalitäten, Stuttgart: Steiner, 134-141, 141 (ohne Belegstelle).
 - 6 Raymond de Waha notiert zur Bedeutung Sismondis: »Er trat als Historiker an das wirtschaftliche Erscheinungsgebiet heran und beobachtete auf seinen Reisen durch England Tatsachen, welche nicht mit den einfachen, übereilten Verallgemeinerungen der orthodoxen Volkswirte übereinstimmten. Durch seinen Appell an das Gefühl, seine Sympathie für die Arbeiter, seine Kritik der großindustriellen Entwicklung, des Konkurrenzsystems, sowie des persönlichen Interesses als alleiniger Triebfeder des wirtschaftlichen Handelns arbeitete er der im weiteren Verlauf des XIX. Jahrhunderts spontan wieder auflebenden Reaktion gegen das *laissez faire* vor.« (de Waha 1910, 355f.; Herv. i.O.)
 - 7 *Simonde de Sismondi*, *Nouveaux principes d'économie politique, ou de la richesse dans ses rapports avec la population*, Paris 1819.
 - 8 *Simonde de Sismondi*, *Nouveaux principes*, Tome 2, 348; zit. nach *Mauranges* 1909, 88.

Smith selbst hat die Vokabel der Solidarität jedoch nicht verwendet, auch wenn sich in seinem *Wealth of Nations* (1776)⁹ in der Tat erstmals jenes Arbeitsteilungs- und Abhängigkeitsmotiv findet, das im 19. und 20. Jahrhundert nicht zufällig – und über verschiedene, durchaus gegensätzliche Schulen der Philosophie und der Sozialwissenschaften – zu einem zentralen Topos gesellschaftlicher Selbstverständigung avancieren und auch die solidaristische Basisüberzeugung von den permanent zunehmenden Interdependenzen und den wachsenden sozialen Abhängigkeiten zwischen den Individuen entscheidend prägen sollte. Bekanntlich kommt es als Folge der Arbeitsteilung, wie Smith im berühmten ersten Kapitel seines *Inquiry* ausführt,

»in einem gut regierten Staat zu allgemeinem Wohlstand, der selbst in den untersten Schichten der Bevölkerung spürbar wird. [...] Man braucht sich nur die Ausstattung eines ganz gewöhnlichen Handwerkers oder Tagelöhners in einem entwickelten und aufstrebenden Land anzusehen, um sofort zu erkennen, daß die Zahl derer, die an seiner Versorgung beteiligt sind, wie klein auch immer ihr Beitrag sein mag, alle Schätzungen übertrifft. [...] Zu denken ist auch an alle Küchengeräte, den Tisch, die Messer und Gabeln, die irdenen Teller oder das Geschirr aus Zinn, auf denen er seine Speisen aufträgt und zerteilt, ferner an alle, die mitgearbeitet haben, um sein Brot zu backen und sein Bier zu brauen. Wieviel Kenntnis und Fertigkeit waren nötig, um das Glasfenster herzustellen, das Wärme und Licht einläßt und Regen und Wind abhält [...]. Wenn wir uns alle diese Gegenstände vor Augen halten und bedenken, welch eine Vielfalt von Arbeit auf jeden einzelnen von ihnen verwandt wird, wird uns bewußt, daß ohne Mithilfe und Zusammenwirken Tausender von Menschen in einem zivilisierten Land nicht einmal der allereinfachste Mann selbst mit jenen Gütern versorgt werden könnte, die wir gewöhnlich, fälschlicherweise, grob und anspruchslos nennen. Natürlich muß sein Besitz äußerst bescheiden und ärmlich anmuten, vergleicht man ihn mit dem überfeinerten Luxus der Reichen. Doch sollte man bedenken, daß die Lebenshaltung eines Fürsten in Europa sich von der eines fleißigen und genügsamen Bauern vielleicht weniger unterscheidet, als die des letzteren von der manches Herrschers in Afrika, der uneingeschränkt über Leben und Freiheit von zehntausend nackten Wilden gebietet.« (Smith 1974, 14f.)

Die Arbeitsteilung ist für Smith dabei »nicht etwa das Ergebnis menschlicher Erkenntnis, welche den allgemeinen Wohlstand, zu dem erstere führt, voraussieht und anstrebt. Sie entsteht vielmehr zwangsläufig, wenn auch langsam und schrittweise aus einer natürlichen Neigung des Menschen, zu handeln und Dinge gegeneinander auszutauschen.« (ebd., 16) Und diese »weithin verbreitete Neigung zum Handeln und Tauschen« erlaube es den Menschen, »die Erträge jeglicher Begabung gleichsam zu einem gemeinsamen Fonds zu vereinen, von dem jeder nach seinem Bedarf

9 Adam Smith, *Der Wohlstand der Nationen. Eine Untersuchung seiner Natur und seiner Ursachen* (1776). Aus dem Englischen übertragen nach der 5. Aufl. 1789, mit einer Würdigung von Horst Claus Recktenwald, München: Beck 1974 [im Folgenden: *Smith* 1974].

das kaufen kann, was wiederum andere auf Grund ihres Talents hergestellt haben« (ebd., 19). Auch wenn der Solidaritätsbegriff bei Smith nicht auftaucht, finden sich hier also die zentralen Themen und Motive arbeitsteilig vermittelter Interdependenz- und Abhängigkeitsverhältnisse zwischen den Individuen moderner Gesellschaften, die in der liberalen Politischen Ökonomie Frankreichs dann rasch mit der Formel der *solidarité* in Verbindung gebracht werden konnten.

Frédéric Bastiat: Natürliche Harmoniegesetze der Solidarität statt sozialistischer ›organisation artificielle‹

Ihren Höhepunkt erlebte die nationalökonomisch-liberale Rede von der Solidarität dann in der Mitte des 19. Jahrhunderts; und zwar in einer geradezu schwärmerischen Aufladung dieses ›Solidarzusammenhangs‹ durch den Ökonomen und Publizisten Claude Frédéric Bastiat (1801-1850).¹⁰ Nachdem die Juli-Revolution von 1830 die Bourbonen-Herrschaft beendet und dem Großbürgertum unter dem ›Bürgerkönig‹ Louis-Philippe die Parole des ›Enrichissez-vous!‹¹¹ beschert hatte, sollten sich im Paris der 1840er Jahre zahlreiche Nationalökonominnen um die Fahne der nun als Wissenschaft schlechthin geltenden Lehre vom *laissez faire* versammeln. Zu ihren einflussreichsten Repräsentanten gehörte Frédéric Bastiat, ein aus der Gascogne stammender Vertreter der Freihandelslehre, der sein Lebenswerk dem Kampf gegen

10 Bastiats Schriften waren im 19. Jahrhundert – nicht zuletzt wegen ihrer Schärfe und ihres stilistischen Glanzes – »ausgesprochene Bestseller« (Detmar Doering, Nachwort über Frédéric Bastiat, in: Marianne und Claus Diem (Hg.), *Der Staat – die große Fiktion. Ein Claude-Frédéric-Bastiat-Brevier*, Thun: Ott 2001 [im Folgenden: *Diem/Diem* 2001], 153-167 [im Folgenden: *Doering* 2001], 164). Dieser Band bietet eine Auswahl der Texte Bastiats aus den Jahren 1848 bis 1850. Joseph Schumpeter nannte Bastiat den »brillantesten Wirtschaftsjournalisten, der je lebte« (vgl. ebd., 160). Seinen französischen Zeitgenossen galt Bastiat als »der vielleicht berühmteste Ökonom überhaupt« (ebd.); und auch in Deutschland gehörte er, so urteilt zumindest Doering, Mitte des 19. Jahrhunderts »zu den populärsten Ökonomen« (ebd., 167). Heute ist Bastiat jedoch auch unter Wirtschaftswissenschaftlern weitgehend unbekannt. Doering notiert dazu folgende Anekdote: »Als die britische Premierministerin Margaret Thatcher Anfang der 1980er Jahre Frankreich besuchte, meint sie, dem Land ein Kompliment zu erweisen, als sie sagt, dass Frédéric Bastiat ihr Lieblingsökonom sei – nur um zu erfahren, dass keiner ihrer Gastgeber je etwas von ihm gehört hatte.« (ebd., 166)

11 Dieses – wohl nicht authentische – Wort, das Wahlkampfauftritt des Außenministers François Guizot zugeschrieben wird, markiert eine in der Literatur häufig anzutreffende Quintessenz der politischen Mentalitätslagen der französischen Julimonarchie (1830-1848).

Schutzzöllner und Sozialisten gewidmet hatte. Er wird als »ein Enthusiast und eine Kampfnatur« beschrieben, den eine »glühende Freiheitsliebe und eine glänzende polemische Begabung« (de Waha 1910, 29) auszeichneten. Er kann als »der bedeutendste Vertreter der optimistischen liberalen Lehre« im Frankreich des 19. Jahrhunderts gelten, auch wenn er »wegen der Übertreibungen seines Optimismus und seines Glaubens an die Endzwecke von einer großen Anzahl Volkswirtschaftler der liberalen Schule verleugnet worden«¹² ist.

Bastiat hat, so Gide, dem ›Gesetz der Solidarität‹ als Erster »einen Ehrenplatz in der Nationalökonomie« (Gide 1913a, 389) zugewiesen; und zwar mit seinem 1850 erschienenen Hauptwerk *Harmonies économiques*.¹³ Mit dieser Schrift reagierte er auf die Revolutionsergebnisse des Jahres 1848, die für ihn einen schweren Schock darstellten. Hatten »vor 1848 die Bemühungen Bastiats, wie der liberalen Schule überhaupt, der Bekämpfung aller der Freiheit entgegenstehenden Schranken, insbesondere des Schutzzollsystems, gegolten, so brachte das Revolutionsjahr eine Frontveränderung: es begann ein entschlossener Kampf gegen alle Formen des Sozialismus« (de Waha 1910, 35) – und Bastiat sollte dabei alle anderen Vertreter des ökonomischen Liberalismus »durch seine geistsprühenden Pamphlets« (ebd.) an Kraft und Relevanz weit überragen.

Bastiats *Harmonies* beginnen mit der Kernaussage: »Alle legitimen Interessen sind harmonisch.« (Bastiat 1982, 1) Die sozialistischen Schulen behaupten dagegen, so Bastiat, dass »die Interessen antagonistisch sind«, sodass sie, würde man sie sich selbst überlassen, auf »einen fatalen Schock« zuliefen, der nur »durch die Intervention einer künstlichen sozialen Ordnung« verhindert werden könne, die als solche aber die Freiheit ausschließen müsse. Dagegen fordert er zur Lösung der sozialen Probleme lediglich: »die Interessen nicht verwirren und gegeneinander stellen« (ebd., 2). Denn gegen den ökonomischen Pessimismus Ricardos und Malthus' gilt

12 Charles Gide, Die Optimisten, in: Ders./Charles Rist, Geschichte der volkswirtschaftlichen Lehrmeinungen. Nach der 2., durchgesehenen und verbesserten Ausgabe hg. von Franz Oppenheimer; deutsch von R.W. Horn, Jena: Gustav Fischer 1913, 369-395 [im Folgenden: Gide 1913a], 369. Vgl. einführend auch de Waha 1910, 28-36. Aus der aktuellen Lehrbuchliteratur zur Geschichte des volkswirtschaftlichen Denkens ist Bastiat jedoch weitgehend verschwunden.

13 Frédéric Bastiat, *Harmonies économiques*. Deuxième édition, augmentée des manuscrits laissés par l'auteur, Paris: Guillaumin 1851, Faksimile-Nachdruck Genève-Paris: Slatkine 1982 [im Folgenden: Bastiat 1982]. Die *Harmonies* bilden Bastiats unvollendet gebliebenes Hauptwerk. Die ersten zehn Kapitel hatte er 1850 noch selbst fertiggestellt, bevor er im selben Jahr in Rom an den Folgen eines Lungenleidens starb. Die Kapitel 11-25 bilden vom Herausgeber gesammelte und geordnete Fragmente. Vorangestellt ist eine flammende Ansprache *À la jeunesse française* (ebd., 1-14), in der Bastiat eine scharfe Zurückweisung der sozialistischen Schulen seiner Zeit vornimmt.

für ihn grundsätzlich: »Die Interessen, sich selbst überlassen, tendieren zu harmonischen Kombinationen, zur fortschreitenden Vorherrschaft des allgemeinen Wohls.« (ebd., 5) Und aus dieser Einsicht in die *harmonies économiques* folge dann – gegen die ebenso vergebliche wie verkrampfte Suche der Sozialisten aller Couleur nach einer »künstlichen Organisation« (ebd., 3) und einer »vorgeschriebenen Philanthropie« (ebd., 10), mit der sie »das Werk ihrer Intervention« an die Stelle des »Werkes Gottes« (ebd., 7) setzen wollen – schlicht die Devise: »Lassen wir die Menschen arbeiten, tauschen, lernen, sich verbinden, untereinander agieren und reagieren, denn aus ihrer intelligenten Spontaneität kann nach den Geboten der Vorsehung nichts anderes hervorbereiten als Ordnung, Harmonie, Fortschritt, das Gute, das Bessere und das unendlich Beste.« (ebd., 8)

Im Unterschied zu Say griff Bastiat also wieder mit großer Emphase auf den von den Physiokraten vertretenen providenziellen Finalismus zurück, um die heilsamen Wirkungen der zu natürlicher Harmonie strebenden Gesetzmäßigkeiten des freien Marktes und der freien Konkurrenz hymnisch zu feiern. Im Mittelpunkt dieser *décrets providentiels*, wie Bastiat sie nennt, stehe nichts anderes als »die Freiheit oder das freie Spiel der harmonischen Gesetze, die Gott für die Entwicklung und den Fortschritt der Menschheit bereitet hat« (ebd., 13), denn schließlich sei es »nicht nur die himmlische Mechanik, sondern auch die soziale Mechanik, die die Weisheit Gottes offenbart und von seinem Ruhm erzählt« (ebd., 8). Und so konnte Bastiat im Blick auf die erwarteten Ergebnisse einer Allokation von Waren und Dienstleistungen allein über die *mécanique sociale* eines ungehinderten Marktes, auf dem jeder sein »persönliches Interesse« verfolgen und uneingeschränkt »die Verantwortung für seine eigene Existenz und Entwicklung« (ebd., 241) übernehmen kann und soll, seinen sozialistischen Gegnern zuversichtlich zurufen: »Ihr werdet protestieren, aber wartet das Ende ab und ihr werdet sehen, dass, wenn ein Jeder für sich selber sorgt, Gott an alle denkt.« (ebd.)

Jenseits der Eigenverantwortung: Einsichten in die sich kreuzenden Solidaritäten

Bastiats *Harmonies* enthalten ein eigenes, allerdings unvollendet gebliebenes Kapitel mit der schlichten Überschrift »Solidarité«, ¹⁴ das der Autor in der Absicht verfassten wollte, diesem in der 1848er-Revolution endgültig prominent gewordenen Programmbegriff der sozialistischen Bewegungen die gesellschaftskritische Spitze zu nehmen. An dessen Stelle wollte er die wirtschaftsliberale Doktrin einer in den ökonomischen Gesetzen immer schon enthaltenen *solidarité naturelle* setzen, um die Bemühungen der Sozialisten um den Aufbau einer *solidarité artificielle* als

14 Bastiat 1982, 536-543; es handelt sich um das mitten im Satz abrupt abbrechende 22. Kapitel; vgl. dazu Gide 1913a, 389-395.

überflüssig und kontraproduktiv erscheinen zu lassen (vgl. Bastiat 1982, 537; Herv. i.O.).¹⁵

Bastiat positioniert sich dabei durchaus jenseits des klassischen Interpretationsmusters der Politischen Ökonomie, denn er geht nicht mehr – wie etwa Smith und die Theoretiker des 18. Jahrhunderts – von einem ›solitären‹ Individuum, sondern von einem *homme social* aus. Da der Mensch durch die Natur nicht dazu bestimmt sei, »allein zu leben und zu arbeiten«, sondern »durch Bestimmung gesellig« (*social par destination*) sei und zu seinen Mitmenschen »notwendige Beziehungen« habe (ebd., 536; Herv. i.O.), betreffen die guten und schlechten Konsequenzen seiner Taten, so Bastiat, nicht nur ihn allein, sondern auch andere Gesellschaftsmitglieder, und zwar in sowohl zeitlich wie räumlich unermesslich weiten Ausmaßen. Deshalb gebe es »keinen Menschen auf der Erde, dessen Lebensbedingung nicht determiniert wäre durch Milliarden von Fakten, die ihm fremd sind« (ebd., 538). Und dies sei es, was man »das Gesetz der *Solidarität*« nenne, »die eine Art *kollektiver Verantwortlichkeit* ist« (ebd., 537; Herv. i.O.). Auch Bastiat kommt in diesem Zusammenhang explizit auf die Lehre von der Erbsünde zu sprechen, die das 18. Jahrhundert in seinem Kampf gegen den Katholizismus über Gebühr zurückgewiesen habe. Es sei nämlich ein unbestreitbares Faktum, dass Fehler und Schuld des Einzelnen nicht auf ihn allein zurückfallen und von daher nicht allein ›persönlich‹, sondern immer auch ›sozial‹ seien. Das Prinzip der individuellen Schuldzurechnung mag von daher, so Bastiat, zwar »die erste Regel aller menschlichen Gerechtigkeit« sein; »aber dieses heilige Gesetz der Individuen ist nicht das Gesetz Gottes, nicht einmal das Gesetz der Gesellschaft« (ebd.).

Vor diesem Hintergrund erklärt Bastiat die gesamte Gesellschaft zu einem ›Ensemble sich kreuzender Solidaritäten‹:

»Die gesamte Gesellschaft ist nichts Anderes als ein Ensemble sich kreuzender Solidaritäten. Dies resultiert aus der mitteilbaren Natur der Intelligenz. Beispiele, Reden, Literatur, Entdeckungen, Wissenschaften, Moral etc.; all diese unbemerkten Strömungen, durch die die Seelen miteinander korrespondieren; all diese Anstrengungen ohne sichtbare Verbindungen, deren Resultate das menschliche Geschlecht jedoch zu einem Gleichgewicht führt, zu einem mittleren Niveau, das sich unaufhörlich erhöht; dieser riesige Schatz von angehäuften Nützlichkeiten und Kenntnissen (*ce vaste trésor d'utilités et de connaissances acquises*), von dem

15 Den Sozialisten, »diesen großen Manipulateuren des menschlichen Geschlechts«, kann er deshalb vorwerfen, »ihr eigenes Werk an die Stelle des Werkes Gottes zu setzen, den sie verkennen« (Bastiat 1982, 537). In diesem Zusammenhang sei nur am Rande erwähnt, dass die in dieser Form auf Gott und die göttliche Vorsehung rekurrierende liberale Ökonomie nicht nur im republikanischen, sondern auch im katholischen Frankreich sehr erfolgreich werden sollte; vgl. dazu die ausführlichen und bis heute nicht überholten Darstellungen in *de Waha* 1910, 184-354.

jeder nimmt, ohne ihn zu verringern, den jeder vermehrt, ohne es zu wissen; dieser ganze Austausch von Gedanken, Produkten, Diensten und Arbeiten, von Übeln und Gütern, von Tugenden und Lastern, die aus der menschlichen Familie eine große Einheit und aus den Milliarden vergänglicher Existenzen ein gemeinsames, universelles und kontinuierliches Leben machen; all das ist die *Solidarität*.« (ebd., 538f.; Herv. i.O.)

Charles Gide macht im Blick auf die Rede vom *vaste trésor d'utilités et de connaissances acquises* denn auch mit Nachdruck darauf aufmerksam, dass Bastiat hier eine grundlegende ökonomische Einsicht zur Sprache gebracht habe, die auch für das solidaristische Denken der Jahrhundertwende von entscheidender Bedeutung sein sollte; die Tatsache nämlich,

»daß infolge der Fortschritte der Industrie die für eine gleiche Bedürfnis-Sättigung notwendige menschliche Anstrengung immer geringer wird. Die neue Arbeit ist fast stets produktiver als die frühere. Das gilt für alle Erzeugnisse, für das Getreide sowohl wie für die Kohle, für den Stahl wie für die Baumwollstoffe, und nicht nur für die Erzeugnisse der Erde, sondern für den Boden selbst. Es kostet immer weniger, neuen Boden urbar zu machen, gerade so, wie es immer weniger kostet, neue Maschinen herzustellen. Der Teil des natürlichen Nutzens wird aber in keiner Weise geringer: ›Das Getreide hat heute genau denselben Nutzen, wie am Tage nach der Sintflut.‹ Was folgt daraus? Da aller Besitz nur aus einer Summe von Werten besteht, so drückt sich jede Wertverminderung durch eine stetige Wertverminderung des Eigentums aus.« (Gide 1913a, 380f.; Herv. i.O.)¹⁶

Mit der Einsicht in diesen Sachverhalt habe sich, so Bastiat, »der Wissenschaft eine ganz erstaunliche Tatsache« enthüllt, die, »wenn ich mich nicht irre, bisher unbemerkt geblieben ist«¹⁷: dass – wie Gide paraphrasierend schreibt – »in jeder fortschreitenden Gesellschaft der gemeinsame unentgeltliche Anteil beständig wächst, während der kostende und mit Beschlag belegte Teil stetig geringer wird. Die heu-

16 In seinem Vorwort *À la jeunesse française* formuliert Bastiat dieses ›Gesetz‹ folgendermaßen: »Kapitalisten und Arbeiter, ich denke in der Lage zu sein, folgendes Gesetz festzustellen: ›Je mehr die Kapitalien sich anhäufen, desto geringer wird ihr *proportioneller* Anteil; die Arbeit sieht ihren relativen und vor allem auch absoluten Anteil ansteigen. Der gegenteilige Effekt tritt ein, wenn die Kapitalien sich zerstreuen.‹ Wenn dieses Gesetz besteht, resultiert daraus deutlich eine Harmonie zwischen den Interessen der Arbeiter und denen, die sie beschäftigen.« (Bastiat 1982, 11f.; Herv. i.O.) An anderer Stelle fasst er als Ergebnis dieses Gesetzes zusammen: »Konstante Annäherung aller Menschen an ein Niveau, das sich täglich erhöht, – in anderen Begriffen: Perfektionierung und Angleichung, – in einem einzigen Wort: HARMONIE.« (ebd., 328; Herv. i.O.)

17 Bastiat 1982, 256; dt. Übersetzung nach Gide 1913a, 381.

tige Gesellschaft ist schon, ohne es zu wissen, kommunistisch und wird es mit jedem Tage mehr!« (ebd., 381) Kommentierend schreibt Gide dazu:

»Der Gedanke ist allerdings sehr schön. Er zeigt uns das Privateigentum wie Inseln, die von einem weiten Meere des Gemeineigentums umspült sind, und, was noch mehr besagt, von einem Meere, das stetig steigt und ohne Aufhören ihre Küsten wegschwemmt und ihre Oberfläche verringert. Sollte die Arbeit jemals allmächtig werden, sollte nämlich die Wissenschaft dazu gelangen, die Anstrengung auszuschalten, so würde an diesem Tage die letzte Eigentumsinsel unter dem steigenden Niveau des unentgeltlichen Nutzens verschwunden sein. Und so ruft Bastiat triumphierend aus: »Kommunisten, ihr träumt vom Gemeineigentum? *Ihr habt es ja schon!* Die soziale Ordnung macht ja alle Befriedigungsmittel zum Gemeineigentum unter der Bedingung, daß der Tausch der angeeigneten Werte frei sei.« (ebd.; Herv. i.O.)¹⁸

Die von Bastiat überschwänglich gefeierte ökonomische Solidarität ist für ihn ohne Frage »eine progressive Kraft«, »in bewundernswerter Weise dazu bestimmt, das Böse einzudämmen, das Gute auszuweiten und die Menschheit auf den Weg des Fortschritts zu bringen« (Bastiat 1982, 540; Herv. i.O.). Allerdings liegen die positiven Auswirkungen und Konsequenzen der »sich kreuzenden Solidaritäten«, wie er betont, nicht immer unmittelbar auf der Hand; vielfach bleiben sie unsichtbar oder stellen sich erst auf längere Sicht ein.¹⁹ Und deshalb komme es entscheidend darauf

18 Zitat im Zitat: Bastiat 1982, 142; dt. Übersetzung nach Gide 1913a, 381. Gide weist allerdings einschränkend darauf hin, dass der Beweis für die Geltung dieses Harmonie-Gesetzes »durchaus nicht erbracht« sei, d.h. dafür, »daß die Erzeugnisse des Bodens dem Gesetze der Konkurrenz unterliegen, deren Wirkung wäre, ihren Wert auf das Niveau der Produktionskosten herabzudrücken, und noch weniger, daß ihr Wert auf das Niveau der Minimalproduktionskosten herabgedrückt wird. [...] Wenn es aber wahr ist, daß die Natur nichts fordert, so ist es doch nicht wahr, daß der Besitzer nichts weiter als die Rückerstattung seiner Auslagen an Mühe und Kosten verlangt. Er begnügt sich nur damit, wenn er durch die Konkurrenz unbedingt dazu gezwungen wird! Diese Bedingung ist nun fast niemals gegeben [...]« (ebd., 381f.)

19 Vgl. dazu auch Bastiats berühmten Essay *Ce qu'on voit et ce qu'on ne voit pas* aus dem Jahr 1850, der den »Unterschied zwischen einem guten und einem schlechten Ökonomen« erläutert: »Der eine klebt an der *sichtbaren* Wirkung, der andere berücksichtigt sowohl die Wirkung, *die man sieht* als auch diejenige, die man *vorhersehen* muss. [...] Das führt dazu, daß der eine Ökonom eine kleine gegenwärtige Verbesserung anstrebt, aus der ein großes Übel entsteht, während der wahre Ökonom eine große zukünftige Verbesserung erstrebt auf die Gefahr eines kleinen gegenwärtigen Übels.« (zit. nach Diem/Diem 2001, 107-152, 107; Herv. i.O.) Doering 2001, 161 zufolge habe Friedrich August von Hayek Bastiat aufgrund dieser Schrift als ein »Genie« bezeichnet, da er hier das »entscheidende Argument für die wirtschaftliche Freiheit« geliefert habe. Schon in seinem

an, die sichtbaren und unsichtbaren Gesetzmäßigkeiten, die hier herrschen, zu erkennen und ihnen zu vertrauen. Denn nur so könne sich die *solidarité naturelle* – gegen »den großen Missbrauch, den gewisse sozialistische Schulen mit dem Wort Solidarität betreiben« (ebd., 541) – ungehindert entfalten und vollziehen.

Bastiat ordnet das Motiv der Solidarität also konsequent in den fortschrittsoptimistischen Rahmen seiner Nationalökonomie ein, indem er darauf beharrt, dass die *solidarité naturelle* unter *laissez faire*-Bedingungen aus sich heraus zu Gemeinwohl und sozialer Harmonie führe. Er räumt jedoch ein, dass diese Harmonie – im Unterschied zum »sentimentalisme démocratique« (ebd., 236) der Sozialisten und zur »fraternité humaine« (ebd., 321) des Christentums – »das Böse nicht ausschließt; sie lässt Dissonanzen zu; allerdings werden wir erkennen, dass sie deshalb nicht aufhört, Harmonie zu sein« (ebd., 536) – und in diesem Sinne ist es für Bastiat nicht zuletzt »die Konkurrenz, die eine der Zweige der großen menschlichen *Solidarité* darstellt« (ebd., 319; Herv. i.O.).

Essay über *Justice et Fraternité* hatte Bastiat seine Kontroverse mit den Sozialisten im Revolutionsjahr 1848 folgendermaßen auf den Punkt gebracht: »Alle beide wollen wir Harmonie. Sie suchen sie in unzähligen Kombinationen, die das Gesetz den Menschen auferlegen soll; wir finden sie in der Natur der Menschen und der Dinge.« (zit. nach *Diem/Diem* 2001, 73-94, 93)

1.3 SOZIALE RECHTE UND DIE *SOLIDARITÉ HUMAINE*: SOZIALISTISCHE AUFLADUNGEN

Das gegenrevolutionäre Theoriemilieu der Restaurationsphilosophie und die modernen Theoreme der markliberalen Nationalökonomie stehen sich zwar fremd und durchaus feindlich gegenüber; sie sind aber gleichermaßen überzeugt von der Existenz unerbittlicher ›Naturgesetze‹ auch im sozialen Leben. Diese würden, so ihre gemeinsame Gewissheit, die Entwicklungsdynamik von Geschichte und Gesellschaft bzw. die Funktionslogik wirtschaftlicher Tausch- und Produktionsprozesse vollumfänglich beherrschen, sodass ihnen die Wünsche und Hoffnungen, Absichten und Ambitionen der Individuen letztlich hilflos ausgeliefert seien; und diese ›anti-humanistischen‹ Traditionslinien haben die Entstehungskontexte der Solidaritätssemantik in der politisch-sozialen Sprache Europas entscheidend geprägt.

In den frühsozialistischen Bewegungen artikulierten sich dagegen die ersten moralischen Widerstände gegen eine solche Gesellschaftswahrnehmung, die sich vor allem gegen eine besitzindividualistische Engführung des Revolutionsversprechens von Freiheit und Gleichheit für alle richteten. In diesem Rahmen entstanden in Frankreich unterschiedlichste Vorstellungen zur Überwindung der Herrschaft des privaten Eigentums an Handelskapital und Produktionsstätten, des ungehinderten Konkurrenzprinzips und der Untugenden eines blanken *egoïsme* und *individualisme*, die auch publizistisch immer mehr in den Fokus gesellschaftlicher Auseinandersetzungen gerieten. Sie »reichen vom vierstündigen Arbeitstag, einer Welt ohne Arbeitslosigkeit, materielles Elend und Ausbeutung über das Recht geistig-kultureller Entfaltung für alle bis hin zur Forderung humaner Arbeitsbedingungen, eines fortschrittlichen Schulsystems und einer kostenlosen Kranken- und Altersversorgung«¹. Hier sollten der Rede von der Solidarität nun jene humanistischen Gehalte zuwachsen, die ihren politisch-publizistischen Höhepunkt in der 1848er-Revolution erlebten und ohne die auch die vehementen antisozialistischen Solidaritätsdiskurse eines Juan Donoso Cortés und eines Frédéric Bastiat undenkbar gewesen wären. Aber auch in dieser Traditionslinie wird deutlich, dass sich das Konzept der Solidarität keineswegs als Äquivalent der revolutionären Brüderlichkeit (*fraternité*) oder gar der christlichen Barmherzigkeit (*charité*) verstehen lässt. Vielmehr fungiert die Formel der Solidarität auch in den sozialistischen Bewegungen, die seit den 1840er Jahren endgültig die politische Bühne Frankreichs betreten hatten, zunächst und vor allem als Kategorie einer ›kalten‹ sozialwissenschaftlichen Beschreibung der in der Moderne erreichten Grade gesellschaftlicher Komplexität.

1 Richard Saage, Das Vertragsdenken und die politischen Utopien der Aufklärung (1988), in: Ders., Vertragsdenken und Utopie. Studien zur politischen Theorie und zur Sozialphilosophie der frühen Neuzeit, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1989, 67-92, 92.

Charles Fourier: Gleiches Recht für alle – ›garantisme‹ und ›État sociétaire‹

Die ersten nennenswerten Verwendungen des Begriffs der Solidarität im Kontext der sozialistischen Bewegungen scheinen sich bei Charles Fourier (1772-1837) zu finden.² Fourier, der als ›der Romantiker unter den Sozialisten‹ (Otto Warschauer) gilt und für seinen Hang zur Kreation neuer Begriffe bekannt war,³ hatte 1821 in seiner voluminösen, aber kaum beachteten *Théorie de l'unité universelle*⁴ mit der Idee der *phalanstères*⁵ ein sozialistisches Alternativkonzept zur Konkurrenzwirtschaft des Manufaktur- und Fabrikkapitalismus vorgestellt – und dann jahrelang

-
- 2 Zu Leben und Werk Fouriers vgl. Marvin Chlada/Andreas Gwisdalla, Charles Fourier. Eine Einführung in sein Denken, Aschaffenburg: Alibri 2014 und Jonathan F. Beecher, Charles Fourier. The Visionary and His World, Berkeley: University of California Press 1987. Vgl. einführend Iring Fetscher, Charles Fourier (1772-1837), in: Walter Euchner (Hg.), Klassiker des Sozialismus, Bd. 1, München: Beck 1991, 58-75 [im Folgenden: Fetscher 1991]. Eine knappe Einführung liefert auch Peter Stadler, Einführung Charles Fourier, in: Die frühen Sozialisten, hg. von Frits Kool und Werner Krause. Eingeleitet von Peter Stadler, Olten-Freiburg i.Br.: Walter 1967 [im Folgenden: Kool/Krause 1967], 193-197 [im Folgenden: Stadler 1967b]. Heinrich Heine notiert in seiner 1854 erschienenen Schrift *Lutezia* zu Fourier: »[...] wie oft sah ich ihn in seinem grauen, abgeschabten Rocke längs den Pfeilern des Palais Royal hastig dahinschreiten, die beiden Rocktaschen schwer belastet, so daß aus der einen der Hals einer Flasche und aus der andern ein langes Brot hervorguckten. Einer meiner Freunde, der ihn mir zuerst zeigte, machte mich aufmerksam auf die Dürftigkeit des Mannes, der seine Getränke beim Weinschank und sein Brot beim Bäcker selber holen mußte.« (Heinrich Heine, *Lutezia* II, in: Ders., Historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke, Bd. 14/I, Hamburg: Hoffmann und Campe 1991 [im Folgenden: Heine 1991], 106.)
 - 3 Arthur E. Bestor, The Evolution of the Socialist Vocabulary, in: Journal of the History of Ideas 9 (1948), 259-302 [im Folgenden: Bestor 1948], 264 nennt Fourier einen »unashamed practitioner of neologism«.
 - 4 Zu dieser Schrift notiert Stadler 1967b, 195f.: »1822 erscheinen in Paris die zwei Bände des ›Traité de l'association domestique-agricole‹. Die zweite, etwas erweiterte Auflage dieses umfangreichsten Werkes von Fourier wird 1841/1843 in vier Bänden unter dem bekannteren und ursprünglich von Fourier vorgesehenen Titel ›Théorie de l'unité universelle‹ herausgegeben.«
 - 5 Zur Idee der *phalanstères* [aus Phalanx (Kampfverband) und Monasterium (Kloster) zusammengesetzt] als Gemeinschaftssiedlungen »von 1620 Personen, die abwechselnd im Gartenbau und in der Industrie tätig sind und in kostensparenden Gemeinschaftswohnungen verköstigt und unterhalten werden« (Fetscher 1991, 60), vgl. die Ausführungen in ebd., 67-73.

vergeblich darauf gewartet, einen Sponsor für dieses Projekt zu finden.⁶ Eher beiläufig verwendet Fourier in diesem Text auch das Adjektiv *solidaire*; und zwar im Zusammenhang mit seinem *principe de garantisme*⁷, das die Einführung eines garantierten Basiseinkommens für alle Familien, *la garantie familiale solidaire* (vgl. Fourier 1971b, 91), verlangt und auf diese Weise insbesondere den *pères malheureux* die »Rechte auf ein *Minimum*« (ebd., 86; Herv. i.O.) gewährleisten will. Hier beginnen dem Begriff der Solidarität – als *garantie solidaire* (vgl. ebd., 91) – erstmals »clear political implications«⁸ im Sinne einer modernen Wohlfahrtsstaatlichkeit zuzuwachsen, die nicht mehr auf freiwilliger Mildtätigkeit gegenüber den Schwachen, sondern auf einem egalitären sozialen Grundrecht aufzuhen, dem »gleichen Recht auf Schutz durch die Gesetze« (ebd., 86).

Schon im Jahr 1808 hatte Fourier in seiner Schrift *Quatre Mouvements*⁹, die als »the first major nineteenth-century work in the tradition that would ultimately be called socialistic« (Bestor 1948, 263), gelten kann, vom *garantisme* gesprochen und einen *État sociétaire* in den Blick genommen (Fourier 1971a, 10 u. 62), wobei er den Begriff der *solidarité* als politisch-moralischen Schlüsselbegriff allerdings noch nicht in Anspruch nahm.¹⁰ Wenn es darum ging, die höchsten Formen menschlicher

6 Fourier, der bereits als Siebenjähriger einen ewigen Eid gegen den Handel, »das edle Handwerk der Lüge«, geschworen haben soll (vgl. Stadler 1967b, 194), wartete nach der Veröffentlichung dieser Schrift »zehn Jahre lang – diese Geschichte ist verbürgt – Tag für Tag in der Mittagsstunde in seiner Wohnung auf einen reichen Mäzen (von Fourier Kandidat genannt), der ihm die Mittel verschaffen würde, in einer Versuchspalanz den Plan einer idealen Gesellschaft zu verwirklichen. Jedoch erschien der reiche Gönner nicht. Dagegen mußte er erleben, daß ein Versuch seiner Anhänger, eine Palanz zu gründen (1832 bei Rambouillet), scheitert.« (ebd., 195)

7 Charles Fourier, *Théorie de l'unité universelle. Troisième volume. Deuxième édition*, in: *Œuvres complètes*, Tome IV, Faksimile, Paris: Anthropos 1971 [im Folgenden: Fourier 1971b], 86-95, 88.

8 Zu Recht betont Steinar Stjernø, *Solidarity in Europe. The History of an Idea*, Cambridge: Cambridge University Press 2004 [im Folgenden: Stjernø 2004], 28, diese Verwendungsweise des Solidaritätsbegriffs sei bereits »close to the association between solidarity and the welfare state that is found today«.

9 Charles Fourier, *Théorie des quatre mouvements et des destinées générales*, in: *Œuvres complètes*, Tome I, Faksimile, Paris: Anthropos 1971 [im Folgenden: Fourier 1971a]; dt. als: *Theorie der vier Bewegungen und der allgemeinen Bestimmungen*, hg. von Theodor W. Adorno, eingeleitet von Elisabeth Lenk, Frankfurt/M.: Europäische Verlagsanstalt 1966.

10 Von diesem Begriff sollte sich die spätere Selbstbezeichnung der Fourieristen als *École Sociétaire* herleiten. Bestor 1948, 273 behauptet in diesem Zusammenhang, dass Fourier hier (Fourier 1971a, 269) auch das Wort *solidarité* benutzt habe. In der Tat spricht Fou-

Vergemeinschaftung und sozialer Organisation zu bezeichnen, standen bei ihm und seinen Schülern Begriffe wie *unité universelle*, *fraternité sociétair*e, *harmonie sociétair*e, *harmonisme* oder *omniphilie* im Mittelpunkt, sodass man Fourier kaum zu den Vätern des sozialistischen Solidaritätsgedankens rechnen kann.

Erstmals explizit als Titel eines Buches taucht die Vokabel der Solidarität dann in einer Schrift des Fourier-Schülers Hippolyte Renaud (1803-1874) aus dem Jahr 1842 auf, die unter dem Titel *Solidarité. Vue synthétique de la doctrine de Charles Fourier* eine populäre Zusammenfassung der fourierschen Konzeptionen bietet. Renaud feiert die Solidarität hier – anders als Fourier – bereits in den höchsten Tönen als »eine gerechte und heilige Sache«¹¹; und er präsentiert sie als Synonym »einer sozial verstandenen ›Brüderlichkeit‹ oder ›Verbrüderung‹«¹², die die politische Rhetorik des Revolutionsjahres 1848 entscheidend prägen sollte. Renauds Schrift erschien 1855 auch in einer deutschen Übersetzung¹³ und sollte so wesentlich dazu beitragen, dass der Begriff der Solidarität auch diesseits des Rheins immer bekannter wurde. Im Übrigen waren es in den 1840er Jahren »auch jeweils Fourieris-

rier an dieser Stelle im Kontext des *garantisme* und im Protest gegen »einen Exzess der kommerziellen Freiheit« unspezifisch von *les solidarités*, allerdings nicht im Sinne eines neuen politischen Programmbegriffs, sondern schlicht zur Bezeichnung jener Formen gemeinschaftlicher Produktion, die entstehen müssen, um jene *lutte individuelle* zu überwinden, die *évidemment ruineuse* sei. Stjernø, der auf die *Quatre Mouvements* nicht zu sprechen kommt, notiert zu Fouriers Verwendungsweise des Solidaritätskonzepts zu Recht: »The concept was applied casually, it was not well defined or thoroughly discussed, and it disappeared from his later texts.« (Stjernø 2004, 28)

- 11 »Denn es ist uns nicht gegeben, alleine und ohne die anderen glücklich zu sein, denn alle Mitglieder der großen Familie sind, durch das göttliche Gesetz, die *Solidarité*, miteinander zu einem einzigen Bündel (*un seul faisceau*) verknüpft. Die Solidarität ist eine gerechte und heilige Sache [...]. Wir werden zu vermitteln haben, dass die Interessen der Menschen in allen Hinsichten streng identisch sind.« (Hippolyte Renaud, *Solidarité*, 2. Aufl., Paris 1843, 52f.; zit. nach Andreas Wildt, Art. Solidarität, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, hg. von Joachim Ritter u.a., Bd. 9, Basel: Schwabe 1995, 1004-1115 [im Folgenden: Wildt 1995], 1005; Herv. i.O.)
- 12 Wildt 1998, 206; allerdings fügt er ergänzend hinzu, dass *solidarité* in dieser Schrift »auch ansatzweise zu einem Rechtsbegriff« werde, »der sich aber noch kaum auf den Staat bezieht« (ebd.).
- 13 »Dieses Büchlein, das in Frankreich immerhin sechs Auflagen erlebte, erschien in einer deutschen Übersetzung in Zürich, im ›Selbstverlag der Schweizer-Phalanx‹. Karl Bürkli, der neben Kaspar Bär als deren Bearbeiter zeichnet, wurde zu einem der Begründer der Schweizerischen Sozialdemokratie.« (Peter Stadler, Einleitung, in: Kool/Krause 1967, 15-66 [im Folgenden: Stadler 1967a], 42)

ten, die das Wort in das amerikanische und britische Englisch« einführten und dort präsent machten.¹⁴

Pierre Leroux I: Auf dem Weg zu einer demokratisch-sozialistischen Solidarität

Die ›warme‹ Traditionslinie der Solidarität verdankt ihre Entstehung also exklusiv den politisch-moralischen Ambitionen der frühsozialistischen Bewegungen. Ihren eigentlichen Durchbruch erlebte sie im Frankreich der 1840er Jahre; und zwar vor allem durch das Werk des ursprünglich dem Saint-Simonismus eng verbundenen Pariser Philosophen Pierre Leroux (1797-1871).¹⁵ Als gelernter Buchdrucker, der oft voreilig als christlicher Sozialist bezeichnet wird,¹⁶ gehörte Leroux in der Mitte

14 So Reisz 2006, 58; mit Hinweis auf entsprechende Belegstellen in Bestor 1948. Dort heißt es u.a.: »A British Fourierite [Hugh Doherty] introduced the word *solidarity* into English in 1841. [...] In 1844, however, the American Fourierite Parke Godwin used solidarity with regret, as the English equivalent of ›the uncouth French word, *Solidarité*, now coming into such use.« (Bestor 1948, 273; Herv. i.O.) Die amerikanischen Fourieristen konstituierten sich auf einer *convention* im Jahr 1844 als ›The Associationalists of the United States of America«; vgl. ebd., 267.

15 Vgl. dazu Gottlieb Keller, Pierre Leroux. Ein Theoretiker des französischen Frühsozialismus, Brugg: Effingerhof AG 1949 [im Folgenden: Keller 1949] und Bärbel Kuhn, Pierre Leroux – Sozialismus zwischen analytischer Gesellschaftskritik und sozialphilosophischer Synthese. Ein Beitrag zur methodischen Erforschung des vormalistischen Sozialismus, Frankfurt/M.: Lang 1988 [im Folgenden: Kuhn 1988]. Vgl. zur Biographie Leroux' vor allem Keller 1949, 17-41 und Peter Stadler, Einführung Pierre Leroux und Jean Reynaud, in: Kool/Krause 1967, 257-261 [im Folgenden: Stadler 1967c].

16 Leroux ist, wie Stadler zu Recht betont, im eigentlichen Sinne »nicht als Christ anzusprechen«; wohl aber will er »als religiöser Denker verstanden werden, auch und gerade in seinem Sozialismus« (Stadler 1967c, 257). Denn im Unterschied zur Orthodoxie des christlichen Glaubens positioniert Leroux, der eine umfassende Lehre der ›Wiedergeburt des Menschen in die Menschheit‹ entwickelt (vgl. dazu Kuhn 1988, 26-34), »die Reinkarnation auf unseren Planeten; die Toten kehren nach dem Plan Gottes hier zurück in einem steten Prozeß der Vervollkommnung. Auch bei ihm findet sich die Vorstellung einer Aufhebung der Menschheit in Gott« (Stadler 1967c, 260) – und zwar mit starken pantheistischen Zügen (vgl. Keller 1949, 42-52). »So ist auch die Religion, die er anstrebt, keine historische, sondern eine Menschheitsreligion. 1832 konnte er schreiben: ›Wir sind weder Kinder Jesu noch Mose, wir sind Kinder der Menschheit.« (Stadler 1967a, 45f.) Ergänzend weist Stadler in diesem Zusammenhang auf die ohnehin starken religiösen Affinitäten der sozialistischen Denker jener Zeit hin, wenn er festhält: »Die Generation von

des 19. Jahrhunderts zu den wichtigsten sozialistischen Autoren Frankreichs. Er hat im Jahr 1848 den Verfassungsentwurf einer – mehrheitlich abgelehnten – *Constitution démocratique et sociale* in die Pariser Nationalversammlung eingebracht¹⁷ und musste nach dem blutigen Staatsstreich des Louis Napoléon vom Dezember 1851 aufgrund seiner Parteinahme für die Juni-Aufständischen ins Exil gehen, zuerst nach Jersey, dann nach Lausanne. Nach der Amnestie von 1860, die er zurückgewiesen hatte, kehrte er erst 1869, zwei Jahre vor seinem Tod, nach Frankreich zurück.

In gängigen Darstellungen zur politischen Ideengeschichte Europas findet Leroux zumeist nur wenig Beachtung. Vielen Sozialismusforschern gilt er als »eine eher marginale Existenz, deren abstruse Ideen historisch wirkungslos geblieben seien« (Kuhn 1988, 11). Andere nennen ihn dagegen den »ersten demokratischen Sozialisten«¹⁸; und Heinrich Heine sah in ihm sogar den »größten Philosophen der Franzosen« (Heine 1991, 15), der sich auszeichne durch »einen Geist, der sich zu den höchsten Spekulationen (!) emporschwingt«, aber auch durch »ein Herz, welches sich versenken kann in die Abgründe des Volksschmerzes. Er ist nicht nur ein denkender, sondern auch ein fühlender Philosoph, und sein ganzes Leben und Streben ist der Verbesserung des moralischen und materiellen Zustandes der unteren Klassen gewidmet.« (ebd., 105)¹⁹

Leroux' Hauptschriften, die in den 1830er und 1840er Jahren verfasst wurden, »sind alle mehr oder weniger explizit von dem Bemühen geprägt, eine politische, soziale und moralische bzw. religiöse Lösung für das mit der Industrialisierung unaufhaltsam wachsende Problem des Pauperismus und der Proletarisierung breiter Bevölkerungsschichten zu finden« (Kuhn 1988, 17). Und wie keiner der anderen sozialistischen Autoren Frankreichs platzierte Leroux dabei »the idea of solidarity at the very heart of social philosophy, giving it a practical, democratic and socialist application to economic problems«²⁰. Nicht zu Unrecht hat man ihn deshalb auch

1830 war gläubiger als die von 1789; sie stand nicht nur im Banne des Liberalismus, sondern auch der Romantik.« (ebd., 43)

17 Mit dem langatmigen Titel: *Projet d'une Constitution démocratique et sociale, fondée sur la loi même de la vie, et donnant, par une organisation véritable de l'État, la possibilité de détruire à jamais la monarchie, l'aristocratie, l'anarchie et le moyen infaillible d'organiser le travail national sans blesser la liberté*; vgl. dazu Kuhn 1988, 96-100.

18 So Jack Bakunin, Pierre Leroux: First Democratic Socialist, in: *New Politics* 10 (1973), 91-97.

19 Allerdings ergänzt Heine: »Auch fehlt es ihm durchaus an Methode, ein Mangel, der den Franzosen eigentümlich ist [...]. Er hat bloß die Ideen [...]« (Heine 1991, 104)

20 Jack Ernest S. Hayward, *Solidarity: The Social History of an Idea in Nineteenth Century France*, in: *International Review of Social History* 4 (1959), 261-284 [im Folgenden: Hayward 1959], 275.

als den »wahrhaft ersten Philosophen der Solidarität« (Mauranges 1909, 88) bezeichnet.

Ähnlich wie Saint-Simon und Comte war auch Leroux vom Bewusstsein der Krise seiner Zeit geprägt. Auch ihm ging es vor allem um die Frage, wie sich die mit der Revolution aufgebrochenen permanenten Wirren und Umstürze zu einem guten Ende führen, wie sich die Revolution be- und vollenden lasse (*terminer la Révolution*): »Die französische Revolution war nicht nur eine Revolution der materiellen Interessen; sie war auch eine Revolution der moralischen Ordnung: sie wird sich nur vollenden lassen in einer moralischen und materiellen Neuordnung zugleich.«²¹ Allerdings hält er – stärker als Saint-Simon und Comte – energisch an den egalitären Prinzipien der Revolution von 1789 fest und betont, dass es »seit dieser siegreichen Erhebung unserer Väter [...] für das menschliche Denken weder Könige noch Priester« geben könne:

»Es gibt das Volk, es gibt Staatsbürger, Gleiche, Menschen. Die Politik kennt also nur noch ein Prinzip, die Gleichheit, Quelle des Rechts; ein Ziel, die Freiheit, das heißt die Freiheit jedes einzelnen, die Vervollkommenung jedes einzelnen, die Bekundung der Fähigkeiten jedes einzelnen; schließlich kennt sie ein Mittel, dieses Ziel zu erreichen, die Brüderlichkeit. Ja, als unsere Väter diese Losung Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit auf den Ruinen aller Despotismen proklamierten, haben sie die Wahrheit proklamiert.«²²

Vor diesem Hintergrund empörten ihn in besonderer Weise die zunehmenden sozialen Ungleichheiten unter seinen Landsleuten, »der Kampf zwischen dem Recht und der Realität; zwischen dem Recht, das die Gleichheit der Menschen ist, und der Realität, die die Ungleichheit ihrer Lebensbedingungen ist« (Leroux 1831, 512). Und um diese Widersprüche zu überwinden, brachte Leroux »gleichzeitig Ideen der Aufklärung, Forderungen des Liberalismus, sozialistische Ziele und ein neues religiöses Wertesystem in sein Programm für die Gesellschaft der Zukunft« (Kuhn 1988, 19) ein. In diesem Zusammenhang hat er sich später auch – allerdings zu Unrecht – »das Verdienst zugeschrieben [...], der eigentliche Erfinder des Wortes ›Sozialismus‹ zu sein, das er dem ›Individualismus‹ entgegenstellen wollte«²³.

21 Pierre Leroux, Religion. Aux philosophes, in: Revue encyclopédique, Tome 51, Septembre 1831, 499-516 [im Folgenden: Leroux 1831], 501.

22 Zit. nach der deutschen Wiedergabe eines Auszugs aus der Schrift *Discours aux philosophes. De la situation actuelle de l'esprit humain*, in: Œuvres I, Paris 1950. Er findet sich in: Kool/Krause 1967, 275-287, 275.

23 »Ich bin es auch, der sich als Erster des Wortes *Sozialismus* bedient hat. Das war ein Neologismus, aber ein notwendiger Neologismus. Ich schmiedete dieses Wort als Gegenbegriff zum Individualismus, der sich zu etablieren begann. Das war vor etwa 25 Jahren.« (Pierre Leroux, La grève de Samarez. Poème philosophique, Bd. 1, Paris: E. Dentu 1859,

Leroux distanzierte sich dabei gleichermaßen von den Fourieristen wie von den Anhängern Saint-Simons. Zum einen unterscheidet sich schon seine demokratisch-egalitäre Grundüberzeugung von den gleichen Freiheitsrechten aller deutlich vom stärker hierarchisch-elitär angelegten Denken Saint-Simons und seiner Schüler; und da er bereits deutlicher mit den Folgen der Industrialisierung und den aufbrechenden Klassegegensätzen konfrontiert war, vermochte er auch die saint-simonistischen Hoffnungen auf den Fortschritt von Industrie und Wissenschaft als den zentralen Emanzipations- und Integrationskräften der Moderne nicht mehr zu teilen. Zum anderen wendete er sich gegen die antiindividualistischen Implikationen der sozialphilosophischen Bemühungen der Fourieristen. Ihnen warf er vor, die Gesellschaft zu sehr als integralen Sozialkörper zu konzipieren, in dem die Einzelnen letztlich nur noch als willenlose Teile fungieren, die allein durch die *loi de l'attraction*, durch eine sich über die Instinkte, Triebe und Leidenschaften der Menschen vollziehende soziale Anziehungskraft miteinander verbunden sind.²⁴ Eine solche Gesellschaftsvorstellung könne aber den mit der Revolution aufgebrochenen

[im Folgenden: Leroux 1859], 255; Herv. i.O.) Dazu notiert Stadler 1967a, 46 ergänzend: »Eine klar umrissene politische Bedeutung hatte der Ausdruck, nach Leroux' eigenem Eingeständnis, damals noch nicht.« (ebd.) Zur Herkunft des Wortes vgl. auch Bestor 1948, dem zufolge »the Owenites invented the word *socialist* as early as 1827, and made it their own distinctive label in the middle 1830's« (ebd., 290; Herv. i.O.). »The real entrance of this group of words into the European vocabulary came in 1827, when the noun *socialist* was printed in the *Co-operative Magazine* of London, an Owenite periodical. [...] In the meantime the words *socialisme* and *socialisation* had appeared in French periodicals in 1831 [...]« (ebd., 277; Herv. i.O.)

- 24 So insbesondere in seinen zwischen Juni 1846 und Dezember 1847 erschienenen acht *Lettres sur le fouriérisme* (gesammelt in einer zweibändigen Ausgabe: Paris: Boussac 1848), vgl. dazu Fiegle 2003, 63-74, der sich hier vor allem bezieht auf *Armelle Le Bras-Chopard*, *Métamorphoses d'une notion: La solidarité chez Pierre Leroux*, in: Centre universitaire de recherches administratives et politiques de Picardie (Hg.), *La solidarité: un sentiment républicain?*, Paris: Presses universitaires de France 1992, 55-69 [im Folgenden: *Le Bras-Chopard* 1992].

Fiegle zufolge kritisiert Leroux in den *Lettres* vor allem, dass die Fourieristen Newtons Gesetz der Gravitation nicht nur auf anorganisch-physikalische Entitäten anwenden, sondern ähnlich auch auf das soziale Zusammenleben der Menschen, die mit ihren Instinkten, Affekten und Leidenschaften ebenfalls einer *loi de l'attraction* unterlägen und dieser Gesetzmäßigkeit und der in ihr angelegten *harmonie sociale* zu folgen hätten (vgl. Fiegle 2003, 65). Fouriers ›Theorie der allgemeinen Harmonie‹ geht davon aus, dass Gott die Menschen mit einer Fülle von Leidenschaften – er beziffert sie auf 810 – ausgestattet habe, die aus sich heraus dazu tendierten, sich gegenseitig zu stützen, zu korrigieren und gemeinwohldienlich zusammenzuwirken; vgl. dazu auch Fetscher 1991, 64f.

Autonomieansprüchen nicht gerecht werden. Stattdessen betont Leroux, dass die in sozialen Gemeinschaften zusammenlebenden Individuen vor allem als freie und zu reflektierter moralischer Selbstbestimmung befähigte Wesen zu verstehen seien. Die quasi-physikalischen Regeln, die im Tierreich herrschen mögen, könnten hier keine analoge Geltung beanspruchen.²⁵ Für den Menschen gelte vielmehr, dass er zwar »in der Gesellschaft« lebe, dennoch aber nicht einfach als »Teil der Gesellschaft« in ihr aufgehe, sondern »eine zum Leben in der Gesellschaft bestimmte Freiheit« sei und bleibe.²⁶

Ebenso wie von der fourieristischen Konzeption eines auf Gravitation beruhenden *organisme social* distanziert Leroux sich aber auch vom Konzept des *contrat social*, wie es in unterschiedlicher Fassung von Hobbes und Rousseau und nicht zuletzt auch von Kant vertreten wurde.²⁷ Der Vertragstheorie wirft er vor, dass sie nur Individuen und individuelle Interessen kenne, obwohl die Natur »nicht ein einziges Wesen für sich allein geschaffen (habe), vielmehr hat sie die Wesen füreinander geschaffen und unter ihnen ein Band der wechselseitigen Solidarität gestiftet«²⁸. »Die Gesellschaft ist nicht das Resultat eines Vertrags«²⁹, denn: »Allein dadurch, dass die Menschen existieren und untereinander Beziehungen haben, besteht die Gesellschaft. Ein Mensch kann weder eine Handlung noch einen Gedanken vollziehen, die nicht mehr oder weniger das Los anderer Menschen betreffen. Es gibt daher

25 »Die unveränderliche Regel, welche die Tiere befolgen und die sich mit ihrem Instinkt vermengt, kann nicht auf den Menschen bezogen werden.« (Leroux, in: L'Espérance, Octobre 1858, 168; zit. nach *Le Bras-Chopard* 1992, 59 und *Fiegle* 2003, 65; dt. Übersetzung angelehnt an ebd.)

26 »Wir sind nicht ihre Glieder, sondern wir leben in ihr. Weil ich körperlich in der Atmosphäre lebe und nicht einen Augenblick leben kann, ohne zu atmen, bin ich deswegen eine Portion Atmosphäre? [...] Ebenso, weil ich in und durch die Gesellschaft der Menschen lebe, bin ich deswegen eine Portion, eine Dependenz dieser Gesellschaft? Nein, ich bin eine zum Leben in der Gesellschaft bestimmte Freiheit.« (Leroux, *Œuvres*, Bd. 1, Paris 1851, 379; zit. nach *Le Bras-Chopard* 1992, 58 und *Fiegle* 2003, 65; dt. Übersetzung angelehnt an ebd.)

27 Vgl. dazu die Hinweise in *Fiegle* 2003, 63f. Er notiert dazu: »Die Vertragstheorie – er [Leroux, HJGK] assimiliert sie übrigens undifferenziert mit Positionen, die er als »rationalistisch«, »utilitaristisch« und »individualistisch« bezeichnet – fällt seiner Ansicht nach lediglich in das dem Christentum entgegengesetzte Extrem: es würde *nur* noch das Individuum und dessen Eigeninteresse kennen.« (ebd., 63; Herv. i.O.)

28 Leroux, *Aux philosophes* 1841, 170; zit. nach *Le Bras-Chopard* 1992, 58 und *Fiegle* 2003, 64; dt. Übersetzung nach ebd.

29 Leroux, *Œuvres*, Paris: Lesourd 1851, Bd. 1, 378; zit. nach *Le Bras-Chopard* 1992, 58.

notwendiger- und göttlicherweise eine Gemeinschaft zwischen den Menschen.«³⁰ Der Gedanke eines bewussten Vertragsschlusses als Ursprung einer Gesellschaft, einer »willkürlichen Übereinkunft, die die Menschen in Gesellschaft leben lässt«³¹, erscheint ihm daher als »ebenso unsinnig wie zu behaupten, die Menschen hätten einen Vertrag mit der Natur geschlossen, in dem sie sich dazu verpflichteten, die Luft zu atmen, die sie atmen«³².

Leroux hält mit seiner Konzeption einer *solidarité mutuelle de tous les hommes* also emphatisch an den humanistischen Freiheits- und Gleichheitsambitionen der politischen Moderne fest. Insofern kann er in der Tat als der erste politische Philosoph der Solidarität angesprochen werden, der dieses Motiv in seiner humanistischen Linie zum zentralen Thema sozialphilosophischer Selbstverständigung erhebt. Dabei sind aber die romantisch-schwärmerischen Züge dieser Solidaritätskonzeption unübersehbar, die Leroux' Werk als typisches Produkt der 1848er-Zeit ausweisen und dessen Anschlussfähigkeit für weitere sozialphilosophische Bemühungen um die Etablierung einer Solidaritätstheorie moderner Gesellschaften deutlich schwächen.

Pierre Leroux II: »Solidarité humaine« statt »charité du Christianisme«

Insbesondere mit seiner erstmals 1840 erschienenen populärwissenschaftlichen Schrift *De l'Humanité, de son principe, et de son avenir*³³ sollte Leroux entscheidende Impulse für den Siegeszug der Solidaritätssemantik im Kontext des humanistisch-sozialistischen Denkens seiner Zeit setzen. Dabei war er davon überzeugt, als Erster den Begriff der Solidarität aus seinem engen juristischen Korsett befreit und in die politische Philosophie eingebracht zu haben, als er sich im Vierten Buch dieser Schrift ausführlich mit der *solidarité mutuelle des hommes* beschäftigte. So schreibt er im Rückblick auf dieses *gros livre*:

30 Leroux, *Œuvres* I, 378; zit. nach *Le Bras-Chopard* 1992, 58; dt. Übersetzung angelehnt an *Fiegle* 2003, 64.

31 Leroux, *Revue sociale*, Octobre 1847, 6; zit. nach *Le Bras-Chopard* 1992, 58.

32 Leroux, in: *Revue sociale*, Octobre 1847, 6; zit. nach *Le Bras-Chopard* 1992, 58; dt. Übersetzung nach *Fiegle* 2003, 64.

33 Leroux, *De l'Humanité, de son principe, et de son avenir, où se trouve exposée la vraie définition de la religion et où l'on explique le sens, la suite et l'enchaînement du Moïsme et du Christianisme*. Neuaufl. (1859), Nachdruck Paris: Fayard 1985 [im Folgenden: *Leroux* 1985]. Das »Vierte« und das »Fünfte Buch« dieser Schrift stehen unter den Titeln »Solidarité mutuelle des hommes« (157-172) und »La solidarité des hommes est éternelle« (173-218).

»Ich war der Erste, der den Begriff der Solidarität von den Juristen entliehen hat, um ihn in die Philosophie einzuführen, das heißt für mich, in die Religion. Ich wollte die Barmherzigkeit des Christentums durch die menschliche Solidarität ersetzen, und ich habe meine Gründe dafür in einem großen Buch dargelegt.« (Leroux 1985, 254)

Leroux propagiert in dieser Schrift eine *Religion d'Humanité*, eine universale Menschheitsreligion, in der alle Menschen mit dem *Être Infini* sowie miteinander verbunden sind und eine fundamentale Einheit bilden, in deren Zentrum die *harmonie et identité de l'humanité et de l'homme* (ebd., 190) steht. Für diese *harmonie et identité* prägt er die Formel der *solidarité humaine* und überträgt so die normativen Aufladungen, die in der frühsozialistischen Literatur auf Begriffe wie *humanité*, *socialité*, *harmonie* u.ä. fielen, auf den Topos der *solidarité*. Damit gibt er dieser Vokabel in der politisch-philosophischen Sprache Frankreichs erstmals nachdrücklich und programmatisch einen moralisch-normativen, anthropologisch-optimistischen und laizistisch-säkularen Charakter.

Dabei macht Leroux keinen Hehl daraus, dass er die Formel der Solidarität, zu der ihn nicht zuletzt die Sentenz des Apostels Paulus »Wir sind alle Glieder eines selben Körpers« (Röm 12, 4f.) inspiriert hatte, aus dem Kontext der überlieferten Erbsündenlehre bezogen hat.³⁴ Er distanziert sich aber deutlich von der restaurationsphilosophischen Auslegung dieses Motivs und ihrer pessimistischen Anthropologie. Stattdessen interpretiert er diesen theologischen Topos im Rahmen einer menscheits- und fortschrittsoptimistischen Lehre von der Seelenwanderung bzw. der Wiedergeburt des Einzelnen im ewigen *Être Infini* (vgl. Leroux 1985, 144-152). Um ein wahrhaft glücklicher und moralischer Mensch zu werden, sei der Einzelne dazu berufen, nicht länger Sklave der Familie, der Nation oder des Eigentums zu sein, sondern *l'homme-Humanité*, d.h. Menschheitsmensch und Teil des *Être Infini* der gesamten Menschheit zu werden, »kundgetan in unserem Bewusstsein und in seiner ewigen Offenbarung« (ebd., 21). Und im Namen dieser *Humanité* soll der Begriff der Solidarität, der gegenseitigen und unaufhebbaren Verbundenheit der Menschen miteinander und mit dem göttlichen Sein, die überkommenen christlich-

34 So heißt es schon im Vorwort dieser Schrift: »Der antike Mythos der jüdischen Bibel machte uns alle solidarisch in Adam. Das Christentum wurde auf diese Solidarität aufgesetzt. Jesus Christus, der Retter der Menschheit durch Übertragbarkeit und Solidarität (*réversibilité et solidarité*), ist ein Mythos, der dem Mythos von Adam, dem Vernichter (*damniteur*) seines Geschlechts durch Übertragbarkeit und Solidarität, korrespondiert. In Wahrheit sind wir alle solidarisch und leben aus einem gemeinsamen Leben, oder vielmehr, wie Jesus sagt, aus einem *einzigsten* Leben. Ich akzeptiere also die Idee, die diesen Mythen zugrunde liegt; und ich bemühe mich, deren Wahrheit durch Gründe aufzuzeigen, die in der Philosophie und in der Naturordnung (*l'ordre naturel*) liegen.« (Leroux 1985, 23; Herv. i.O.)

patriarchalen Traditionen von Mitleid und Barmherzigkeit nun durch eine horizontal-reziprok angelegte menschliche Solidarität ersetzen, die einzig den Freiheits- und Gleichheitsambitionen der Gegenwart zu entsprechen vermöge.

Leroux sieht in diesem Sinne in jedem Menschen »ein unmittelbares Gefühl der Solidarität« (ebd., 164) angelegt, das er mit Nachdruck von der christlichen Barmherzigkeit abgrenzt. Denn in der überkommenen *charité du Christianisme* resultiere die liebende Zuwendung zum anderen, die Hilfe für den Notleidenden nicht aus einem Gefühl menschlicher Verbundenheit, sondern aus der Befolgung eines göttlichen Gebots. Die notleidenden Nächsten würden mithin nicht als gleichwertige Mitglieder der Gesellschaft, sondern nur als Objekte religiöser Pflichterfüllung wahrgenommen:

»Wir liebten sie also aus Pflicht, und nicht aus einem direkten Gefühl der Solidarität. Auch die Gleichheit spielte keine Rolle in dieser Barmherzigkeit, denn die einzige Gleichheit, die dort herrschte, war allenfalls die Gleichheit des Nichts, d.h. die Gleichheit von nichtigen Kreaturen, von Kreaturen, die vor Gott nichts zählen.« (ebd.)

Insofern kenne die *charité du Christianisme* weder die Legitimität der Gleichheit aller noch die der Freiheit des Einzelnen in seinem Kampf um Selbstbehauptung und Selbsterhalt, d.h. den berechtigten *egoïsme* der Menschen. Vielmehr habe der Christ, dem das diesseitige Leben als ein Tal der Tränen gilt, weder sich selbst noch seinen Nächsten, sondern nur Gott allein zu lieben.³⁵ Und vor diesem Hintergrund fragt Leroux dann, ob es verwundern könne, »dass die Minderwertigsten unter den Menschen, die Schwachen, die Armen, die Betrübnen, am Ende selbst eine so unvollkommene Barmherzigkeit zurückwiesen, eine Barmherzigkeit, die sie nicht erhob, sondern erniedrigte?« (ebd.)

Das Christentum bildet für Leroux insofern »eine unvollständige Wahrheit«, die im Augenblick ihrer vollen Entfaltung aufhöre, Christentum zu sein: »Das Christentum ist die größte Religion der Vergangenheit; aber es gibt etwas Größeres als das Christentum: die Menschheit.« (ebd., 158) Hier gelte das allgemeine Gesetz des Lebens, das dafür Sorge, »dass das Sein nicht nur für sich allein lebt, sondern für die Gemeinschaft mit Seinesgleichen und mit dem Universum« (ebd., 160). Und wenn dieses Gesetz des Lebens, »das Gesetz der untereinander solidarischen Naturen«, erst einmal als »Gesetz der Identität und deshalb der Identifikation von Ich und Nicht-Ich, des einzelnen Menschen mit Seinesgleichen« (ebd., 171), überall bekannt sein werde, dann werden sich, so Leroux' Hoffnung, alle Antinomien auflösen: »Der Egoismus hört dann wirklich auf, Egoismus zu sein, um Freiheit zu wer-

35 »So stimmen alle darin überein, dass der letzte Ausdruck des Christentums darin besteht, dieses Leben als ein Tal der Tränen zu betrachten, alle Kreaturen als verachtenswert und Gott allein als würdig, geliebt zu werden.« (Leroux 1985, 163)

den. Dieser Egoismus, oder diese Freiheit, begründet das Recht, und dieses Recht entpuppt sich präzise als Barmherzigkeit. Auf diese Weise wird die Barmherzigkeit selbst zur Freiheit.« (ebd.)

An dieser Stelle kommt für Leroux dann auch eine planvolle Regierungspolitik ins Spiel, denn im Unterschied zur *charité*, deren Taten und Werke stets freiwillig geschähen und allein aus individuellen Tugendpflichten resultierten, gelte für die *solidarité mutuelle des hommes*, dass man sie bewusst gestalten kann: »Nur die Solidarität ist organisierbar.« (ebd., 170) Und in dem Maße, wie sich die Einsicht ausbreite, dass der Mensch kein isoliertes Wesen sei, nicht zu einer isolierten Familie gehöre, nicht über isoliertes Eigentum verfüge oder eine isolierte Stadt bewohne, sondern immer schon in sozialen Zusammenhängen, »in der normalen Ordnung der Natur und des Lebens« (ebd., 172) existiere, werde auch deutlich, dass diese Ordnung in der Tat organisiert werden müsse; und zwar »durch die Politik und die Regierung« (ebd.). Von daher gelte: »Die Politik, die die Wissenschaft von diesen Dingen ist, nimmt sich also den Einklang des Individuums und der Menschheit zum Prinzip; und die Manifestation dieser Wissenschaft, die Regierung, hat ihre Aufgabe darin, dieses Prinzip zu realisieren.« (ebd., 171)

Insofern lässt sich festhalten, dass die erste programmatisch breit ausgearbeitete Verwendung des Begriffs der Solidarität im Zusammenhang mit sozialreformerrisch-sozialistischen Zielsetzungen auf die Arbeiten Pierre Leroux' zurückgeht. Leroux bemüht sich aber nicht nur darum, die Politik auf eine entsprechende Praxis zu verpflichten, wobei seine Schriften diesbezüglich wenig konkret werden;³⁶ er bemüht sich auch darum, nicht in das antihumanistische Syndrom der organologisch-biologistischen Theoriebemühungen seiner Zeit zu verfallen. Und in dieser Option für eine dem modernen Versprechen von Freiheit und Gleichheit aller nicht entgegenlaufenden Interpretation des Solidaritätsmotivs liegt ohne Frage eine der besonderen Stärken seines Werkes. Die modernitäts- und individualitätskompatible Linie des neuzeitlichen Solidaritätsdiskurses dürfte in Pierre Leroux tatsächlich ihren eigentlichen Urvater haben.

36 So sprach er sich u.a., ähnlich wie Louis Blanc, für Arbeitszeitverkürzungen, gerechtere Löhne, Aufbau von Produktivassoziationen und Pensionskassen und eine nachhaltig intervenierende Wirtschaftspolitik mit einem staatlichen Eisenbahnmonopol aus. Allerdings setzte er nicht auf ein ›Recht auf Arbeit‹, sondern auf eine bedingungslose Sicherung des Existenzminimums (vgl. dazu Keller 1949, 90-130). Leroux' eigentliche Stärken lagen aber auf den Gebieten der politischen Philosophie und der publizistischen Polemik; vgl. etwa seine 1848 erschienene Schrift *De la plutocratie, ou du gouvernement des riches* (Paris: Boussac), deren erster Teil die Überschrift trägt: ›Le gouvernement de la France est une véritable plutocratie‹.

Das Epochenjahr 1848: Der Durchbruch zur ›solidarité républicaine‹

In den späten 1840er Jahren sollte die Solidaritätsvokabel endgültig Eingang in die politisch-soziale Sprache Frankreichs finden und jene normativen Aufladungen erleben, die ihr bis heute ihre hohe politisch-moralische Sympathie sichern. Mit der weiten Verbreitung der Schriften Leroux' waren die ideenpolitischen Voraussetzungen gegeben, aus denen sich eine demokratisch-egalitäre Vorstellung von Solidarität entwickeln und in ihrer normativen Kraft entfalten konnte: die Idee einer – nicht einfach gesellschaftlich vorgegebenen, sondern von den Individuen zugleich bewusst anerkannten und frei übernommenen – Verbundenheit freier und gleicher Menschen im Rahmen einer demokratischen Republik. Ein solches Verständnis von Solidarität beginnt nun immer mehr, in die Rolle einer der zentralen politisch-moralischen Leitbegriffe der politischen Moderne hineinzuwachsen und einen gleichberechtigten Rang neben den Prinzipien von Freiheit und Gleichheit einzunehmen.

Ihren eigentlichen Durchbruch erlebte die Vokabel der Solidarität denn auch im Kontext der Kämpfe und Konflikte des Revolutionsjahres 1848, als sich die zunehmende Enttäuschung über die uneingelösten Emanzipationsversprechen der bürgerlich-liberalen Epoche immer deutlicher bemerkbar machte und die ›soziale Frage‹ unübersehbar auf die Tagesordnung trat. Insbesondere in der Zeit der Februar-Revolution, als »the air resounded with impassioned attacks upon egoism and appeals to sociability« (Hayward 1959, 268), war die Formel der Brüderlichkeit allgegenwärtig, die nun erstmals in feierlicher Form auch in die Verfassung aufgenommen wurde.³⁷ Neben der omnipräsenten Anrufung der *fraternité* ging in dieser Zeit aber auch die weniger sentimental und dafür stärker ›wissenschaftlich‹ klingende Formel der *solidarité* endgültig in die politische Sprache Frankreichs ein – und sie begann, sich definitiv auf die linke Seite des politischen Spektrums zu schlagen und eine fundamentale Rolle im Kampf um die Etablierung politischer und sozialer Teilhaberechte der unterbürgerlichen Bevölkerungsgruppen zu spielen.

Mit der Formel der *solidarité* verbanden sich aber weiterhin nicht allein normativ-appellative, sondern nach wie vor vorrangig analytisch-deskriptive Bedeutungs-

37 Die berühmte Trias von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit, die »als Teil des Slogans *Unité, Indivisibilité de la République; Liberté, Égalité, Fraternité ou la mort*« schon in der Zeit der Ersten Republik (1792-1804), etwa in der Emblematik der Armee, eine wichtige Rolle spielte, sollte in der Februar-Revolution erstmals einen verfassungsrechtlichen Rang einnehmen. »Im Artikel III der am 4. November 1848 von der Nationalversammlung verabschiedeten Verfassung bekannte sich die französische Republik dann auch offiziell zu den Prinzipien der *Liberté, Égalité* und *Fraternité*.« (Ulrike Ruttman, Wunschbild – Schreckbild – Trugbild. Rezeption und Instrumentalisierung Frankreichs in der deutschen Revolution von 1848/49, Stuttgart: Steiner 2001, 297; Herv. i.O.)

gehalte. Während die *fraternité* »ausschließlich als politischer, sozialer oder religiöser Gesinnungsbegriff geläufig« war, »der sich nicht institutionell oder rechtlich fixieren lässt«,³⁸ artikulierte sich in der Rede von der Solidarität die Einsicht, dass die so gesinnungsfreudig auftretende, aber soziologisch-institutionell unterbestimmte Brüderlichkeitsrhetorik kaum dazu beitragen würde, wirksame sozialpolitische Reformprojekte auf den Weg zu bringen. So schrieb etwa der demokratische Sozialist Louis Blanc (1811-1882) – er gilt als Begründer der Forderung nach einem »Recht auf Arbeit« als allgemeinem Bürger- und Menschenrecht³⁹ – im Kontext seines Kampfes um die Errichtung von Nationalwerkstätten (*ateliers nationaux*) zur Gewährleistung des *droit au travail* u.a.:

»Die Brüderlichkeit ist nichts anderes als der poetische Ausdruck dieses Zustands der Solidarität, der aus jeder Gesellschaft eine große Familie machen soll. [...] Wenn einmal die Solidarität zwischen allen Werkstätten besteht, dann wäre die Voraussetzung für eine Ordnung verwirklicht, die den Hass, die Kriege und die Revolutionen unmöglich macht: dann gäbe es die Solidarität zwischen allen Werkstätten, zwischen allen Mitgliedern der Gesellschaft.«⁴⁰

»Das Prinzip der Brüderlichkeit [...], das die Mitglieder der großen Familie als solidarisch betrachtet, trachtet danach, die Gesellschaften eines Tages als Werk der Menschheit zu organisieren, nach dem Modell des menschlichen Körpers, dem Werk Gottes, und danach, die Regierungsmacht auf freier Überzeugung zu gründen, auf der freiwilligen Zustimmung der Herzen.«⁴¹

Nachdem Blanc im Februar zum Mitglied der Provisorischen Regierung gewählt worden war, erklärte er in den erregten Debatten der Pariser Nationalversammlung im Mai 1848: »Unser Prinzip ist dasjenige der menschlichen Solidarität. [...] Das

38 Wolfgang Schieder, Art. Brüderlichkeit, Bruderschaft, Brüderschaft, Verbrüderung, Bruderliebe, in: Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, hg. von Otto Brunner/Werner Conze/Reinhart Koselleck, Bd. 1, Stuttgart: Klett 1972, 552-581 [im Folgenden: Schieder 1972], 552.

39 Blanc geißelte die Prinzipien der liberalen Ökonomie als ein »laissez faire – laissez mourir« (»Das Geschehen-Lassen der Ökonomen ist in Wirklichkeit ein Sterben-Lassen«; zit. nach Mauranges 1909, 97) und propagierte in fourieristischer Tradition die Umgestaltung des Konkurrenzkapitalismus u.a. durch die Errichtung von Produktivgenossenschaften. Dabei hielt er – anders als Fourier – die Hilfe des Staates für unverzichtbar und verlangte dementsprechend die öffentliche Bereitstellung des Anfangskapitals; vgl. dazu Christine Held-Schrader, Louis Blanc (1811-1882), in: Walter Euchner (Hg.), Klassiker des Sozialismus, Bd. 1, München: Beck 1991, 110-120, 112.

40 Blanc, *Le socialisme, droit au travail*, 1848, 5 und 33; zit. nach Laurent 1991, 288.

41 Blanc, *Introduction à l'Histoire de la Révolution française* (1848), tome II, 3; zit. nach Mauranges 1909, 93.

ist es, wovon wir tief überzeugt sind; und wenn wir für die Sache des Armen plädieren, so plädieren wir zugleich für die Sache des Reichen.«⁴²

Ähnlich emphatische Solidaritätsformulierungen sollten sich in dieser Zeit auch bei den demokratischen Sozialisten Arnaud de l'Ariège (1819-1878) und Mathieu de la Drôme (1808-1865) finden, die in der Nationalversammlung ebenfalls von einem durch ›die Wissenschaft‹ aufgewiesenen ›Gesetz‹ der *solidarité humaine* sprachen und erklärten:

»Könnten Sie sich vorstellen, dass die Gesellschaft losgelöst wäre von diesem Gesetz, das Sie in der ganzen Schöpfung finden [...], dem Gesetz der menschlichen Solidarität? Sie können nicht ein Atom verrücken, ohne unmittelbar eine Erschütterung im ganzen Universum hervorzurufen [...]. In den Gesellschaften ist es nämlich so, dass man sich nicht vorstellen darf, es könne sich auch nur eine soziale Handlung vollziehen, die nicht auf engste mit allen Handlungen des öffentlichen Lebens verbunden wäre.«⁴³

»Die Moral und die Religion haben uns bewiesen, dass die Menschen Brüder sind; die Wissenschaft selbst bestätigt diese Wahrheit; die Wissenschaft beweist uns, dass alle Menschen solidarisch sind.«⁴⁴

Aufschlussreich ist in diesem Zusammenhang auch der *Manuel républicain de l'homme et du citoyen*, den der dem Freiheits- und Autonomieideal Kants verpflichtete Philosoph Charles Renouvier (1815-1903) im Auftrag Hippolyte Carnots, des damaligen Ministers für öffentliche Bildung, im Jahr 1848 verfasste. Er enthält in seinem Anhang eine ›Erklärung der Rechte und Pflichten der Bürger‹, in der es unter Punkt I, 6 heißt: »Die Solidarität ist im Guten wie im Schlechten ein Gesetz der Menschheit; es ist keinem Menschen gegeben, sich allein zu retten oder zu verlieren; kein Mensch ist gut, intelligent oder glücklich, solange andere leiden.«⁴⁵

Auch die Tatsache, dass die demokratische Partei im Jahr 1849 ein antiroyalistisches Wahlkampfkomitee mit dem neuen, bereits Erfolg verheißenden Namen *La Solidarité républicaine* gründen konnte (vgl. Zoll 2000, 24), ist ein deutliches Indiz

42 *Compte rendu...*, Ass. Const., séance du 6 du mai 1848, 41, T. 1; zit. nach Michel Borgetto, *La notion de fraternité en droit public français. Le passé, le présent et l'avenir de la solidarité*, Paris: Librairie générale de droit et de jurisprudence 1993 [im Folgenden: Borgetto 1993], 352; Anm. 1.

43 *Arnaud de l'Ariège*, *Compte rendu...*, Ass. Const., séance du 13 septembre 1848, 991, T. 3; zit. nach Borgetto 1993, 352; Anm. 2.

44 *Mathieu de la Drôme*, *Compte rendu...*, Ass. Const., séance du 11 septembre 1848, T. 3, 951; zit. nach Borgetto 1993, 352; Anm. 3; die Übersetzungen der letzten drei Zitate in Anlehnung an Fiegle 2003, 89f.

45 *Charles Renouvier*, *Manuel républicain de l'homme et du citoyen* (1848), Nouvelle édition, Paris: A. Colin 1904, 301.

für die rasante Erfolgsgeschichte, die die Solidaritätssemantik im Kontext der 1848er-Ereignisse erlebt hatte. Einen besonderen Höhepunkt fand die Rede von der Solidarität im Kontext der 1848er-Aufbrüche dann sicherlich in einer wenig bekannten Formulierung des sozialistischen Ökonomen Constantin Pecqueur (1801-1887), der in einem Zeitungsartikel aus dem Jahr 1850 – bereits ganz im Sinne der späteren Solidaristen – in einer der vielleicht gelungensten Solidaritätsformulierungen dieser Zeit notierte:

»Was ist die Solidarität? Sie ist die natürliche, notwendige, intime, kontinuierliche, uneingeschränkte und unbegrenzte Abhängigkeit der einen von den anderen, der menschlichen Wesen im allgemeinen, [als Bedingung, HJGK] für ihre intellektuelle, moralische und physische Entwicklung; für ihr Wohlergehen, ihre Freiheit, ihre Vollendung und ihr Glück. [...] Diese Abhängigkeit ist wechselseitig und unaufhörlich: vom Reichen zum Armen, vom Star-ken zum Schwachen wie auch vom Armen zum Reichen, vom Schwachen zum Mächtigen. Niemand kann ihr ungestraft durch die Natur der Dinge entkommen. [...] Die große Tatsache, die die Sozialwissenschaft festgestellt hat, ist eben diese: das konstante Bedürfnis, das wir aneinander haben; ein Bedürfnis, das so absolut ist, dass aus allen Mitgliedern der Gesellschaft ein unteilbares Ganzes wird. Diese große Tatsache [...] ist zugleich die Grundlage und das Licht der Sozialwissenschaft [...]. Die Organisation der Solidarität ist das einzige Mittel, um wirkliche Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit zu erreichen.«⁴⁶

Insofern blieb also auch in der Ausnahmesituation der 1848er-Aufbrüche der dominante Bedeutungssinn der *solidarité* – bei aller politisch-moralischen Aufladung – nach wie vor der einer soziologisch-deskriptiven Beschreibung von gesellschaftlichen Interdependenzverhältnissen. In diesem Sinne will sich die *solidarité* weiterhin vor allem als *grand fait*, als hartes Faktum sozialwissenschaftlicher Erkenntnis verstehen, sodass die Solidaritätsvokabel auch in der politischen Aufbruchszeit von 1848 weit davon entfernt war, lediglich als Synonym und Äquivalent des Motivs der Brüderlichkeit zu fungieren.

Nach 1848: Von der ›solidarité humaine‹ zur ›solidarité ouvrière‹ – und zurück?

In dem Maße, wie die Rede von der universalen Brüderlichkeit aller Menschen nach der blutigen Niederschlagung der proletarischen Aufstände vom Juni 1848 ihre politische Naivität verloren hatte,⁴⁷ wurde zunächst die *fraternité*, später dann

46 So in dem kurzlebigen Periodikum *Le salut du peuple. Journal du science sociale* in der Ausgabe vom 10. Januar 1850; zit. nach Borgetto 1993, 353; Anm. 2.

47 Hatte sich etwa der junge Karl Marx 1844 in Paris noch bewundernd über die gelebte *fraternité* der französischen Arbeiter geäußert [»Die Gesellschaft, der Verein, die Unterhal-

auch die *solidarité* im Sinne proletarischer Selbstorganisation immer mehr zu einem spezifischen Leitbegriff der Arbeiterbewegung. Sie avancierte zur grundlegenden Selbstverständnisformel einer allmählich selbstbewusst werdenden Arbeiterschaft, die sich trotz fortbestehender Gewerkschaftsverbote nicht nur in zahlreichen Streikaktivitäten und Selbsthilfvereinen artikulierte, sondern zunehmend auch nach staatlicher Sozialreform verlangte. Dabei begann die *solidarité* die Brüderlichkeitsrhetorik zunehmend zu ersetzen; wohl nicht zuletzt deshalb, weil das neue Wort die Möglichkeit eröffnete, »auch eine nicht-normative Verbindung durch direkte Kooperation, Abhängigkeit und Gemeinsamkeit der Interessen« (Wildt 1995, 1006) zum Ausdruck zu bringen. Es ließ sich insofern für die Beschreibung der sozialen Selbstorganisationsprozesse der Arbeiterschaft im Sinne einer klassenspezifisch angelegten »Kampf- und Interessensolidarität« verwenden; einer Arbeitersolidarität, die in den sich industrialisierenden Ländern nun über Frankreich hinaus in immer stärkerem Maße ganz Europa – und nicht zuletzt auch Deutschland – erfassen sollte.⁴⁸

tung, die wieder die Gesellschaft zum Zweck hat, reicht ihnen hin, die Brüderlichkeit der Menschen ist keine Phrase, sondern Wahrheit bei ihnen, und der Adel der Menschheit leuchtet uns [...] entgegen.« (Karl Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844, in: Marx/Engels: Werke, Ergänzungsband, Erster Teil, Berlin 1973, 465-588, 554, 576)], so sollte er im Rückblick auf die blutige Niederschlagung des Juni-Aufstandes der Pariser Arbeiterschaft im Jahre 1850 sarkastisch notieren: »Alle Royalisten verwandelten sich damals in Republikaner und alle Millionäre von Paris in Arbeiter. Die Phrase, welche dieser eingebildeten Aufhebung der Klassenverhältnisse entsprach, war die *fraternité*, die allgemeine Verbrüderung und Brüderschaft«; und diese galt ihm nun als »gemütliche Abstraktion von den Klassengegensätzen«, als »schwärmerische Erhebung über den Klassenkampf« (Karl Marx, Die Klassenkämpfe in Frankreich 1848 bis 1850 (1850), in: Marx/Engels: Werke 7, Berlin 1960, 9-107, 21; Herv. i.O.). Schon 1846 hatte sich auch Friedrich Engels über das »Gestöhn von Brüderlichkeit« (Friedrich Engels, Brief an das kommunistische Korrespondenz-Komitee in Brüssel vom 23.10.1846, in: Marx/Engels: Werke 27, Berlin 1963, 60-64, 63) mokiert; und beide gemeinsam hatten 1847 »nach ihrem Eintritt in den »Bund der Gerechten« und dessen Umformung in den »Bund der Kommunisten« [...] dessen alte Parole »Alle Menschen sind Brüder« durch das klassenkämpferische »Proletarier aller Länder vereinigt euch!«« (Schieder 1972, 577) ersetzt.

- 48 So klagten französische Arbeiter im Wahlkampf des Jahres 1864 in einem gemeinsamen Manifest neben der politischen Gleichberechtigung auch Koalitionsfreiheit und genossenschaftliche Sicherung gegen Arbeitslosigkeit ein; und zwar mit dem Hinweis darauf, dass sie »keine Bildung und kein Kapital haben« und deshalb »nur durch die Freiheit und die Solidarität den egoistischen und unterdrückerischen Anforderungen widerstehen können« (so nach Proudhon, *De la capacité politique des classes ouvrières*, Paris 1924, 410f.; zit.

Allerdings blieb die Solidarität auch in diesen Kontexten keineswegs exklusiv auf die Arbeiterschaft beschränkt. So sollte etwa Wilhelm Liebknecht (1826-1900), eine der führenden Persönlichkeiten der sozialistischen Arbeiterbewegung in Deutschland, im Jahr 1871 mit deutlich universalistischem Anspruch erklären: »Der Begriff der *allgemeinen menschlichen Solidarität* ist der höchste Kultur- und Moralbegriff; ihn voll zu verwirklichen, das ist die Aufgabe des Sozialismus.«⁴⁹ Dabei fällt allerdings auf, dass Liebknecht – anders als die französische Begriffstradition – kaum weiterführende systematische Reflexionen zur Kategorie der Solidarität präsentiert und an einer ›soziologischen‹ Theoretisierung dieses Begriffs wenig interessiert ist, obwohl er den Terminus keineswegs nur agitatorisch verwendet. So betont er, dass sich schon in der ›Goldenen Regel‹, diesem alten »Fundamentalsatz aller Moral«, die Einsicht artikuliere, »daß die Menschen *solidarische* Interessen haben, auch wenn diese Solidarität [...] anfangs nur für den engsten Kreis der Angehörigen galt«. Heute könne und müsse man darüber hinaus aber festhalten: »Jeder Einzelne hat sein Theil beigetragen zu der Summe der aufgespeicherten Kulturererungenschaften.« (Liebknecht 1891, 18; Herv. i.O.) Eine über diese kursorischen Hinweise hinausgehende systematische Rezeption und Fortführung des französischen Solidaritätsbegriffs findet sich bei ihm jedoch nicht.

Das Konzept der Solidarität, das diesseits des Rheins in nichtsozialistischen Kontexten kaum je zur Sprache kam, sollte auch in den Schriften von Karl Marx (1818-1883) und Friedrich Engels (1820-1895) nicht prominent verwendet werden. Systematisch spielt es bei ihnen kaum eine Rolle;⁵⁰ und in politisch-agitatorischen

nach Zoll 2000, 54). Auch die im gleichen Jahr gegründete *Internationale Arbeiter-Assoziation* (IAA), die ›Erste Internationale‹, sprach in diesem Sinne in ihrem provisorischen Reglement von einer »Solidarität zwischen den Arbeitern der verschiedenen Berufe in jedem Land und von einer brüderlichen Union zwischen den Arbeitern der verschiedenen Länder« (zit. nach Schieder 1972, 578).

49 Wilhelm Liebknecht, Zu Schutz und Trutz. Festrede gehalten zum Stiftungsfest des Crimmitschauer Volksvereins am 22. Oktober 1871, 6. Aufl., Berlin: Vorwärts 1891 [im Folgenden: Liebknecht 1891], 18; Herv. i.O. [Auf diese Fundstelle hat Wildt 1995, 1007 aufmerksam gemacht.] Dem Thema der Solidarität wird in dieser Rede aber nur ein sehr knapper Abschnitt gewidmet.

50 Als ›früheste Verwendung‹ der Solidaritätsvokabel unter den raren Textstellen bei Marx, der den Begriff in der Zeit seines ersten längeren Paris-Aufenthalts (zwischen 1843 und 1845) kennengelernt haben dürfte, verweist Reisz 2006, 121 auf eine Passage aus der zwischen 1845 und 1846 von Marx und Engels gemeinsam verfassten *Deutschen Ideologie*. Dort ist mit Blick auf die kommende kommunistische Gesellschaft, in der erstmals »die originelle und freie Entwicklung der Individuen keine Phrase« sein werde, von einem »Zusammenhang der Individuen« die Rede, »der teils in den ökonomischen Voraussetzungen besteht, teils in der notwendigen Solidarität der freien Entwicklung Aller, und

Kontexten verwenden sie diese Formel ebenfalls nur selten und »im wesentlichen erst ab der Zeit der Pariser Kommune« (Wildt 1995, 1006).⁵¹

Ferdinand Lassalle: Von der ›gewerblichen Selbstständigkeit‹ zur ›Solidarität in der Freiheit‹

Mit theoretisch-systematischen Ansprüchen wird die Rede von der Solidarität im Kontext der Arbeiterbewegung am ehesten noch von Ferdinand Lassalle (1825-1864) in Anspruch genommen, ohne dass es hier zur Entwicklung einer eigenständigen sozialistischen Solidaritätstheorie gekommen wäre. Lassalle, die zentrale Gründungsfigur des *Allgemeinen Deutschen Arbeiter-Vereins* und der deutschen Sozialdemokratie, verwendet die Solidaritätsvokabel – wenn auch nur gelegentlich – seit den frühen 1860er Jahren; und zwar ebenso im politisch-normativen Sinne einer ›Solidarität der Interessen‹ der arbeitenden Menschen wie im analytisch-deskriptiven Sinne als Chiffre für die zunehmenden sozialen Interdependenzen arbeitsteiliger Gesellschaften.⁵²

endlich in der universellen Betätigungsweise der Individuen auf der Basis der vorhandenen Produktivkräfte« (*Karl Marx/Friedrich Engels*, Die deutsche Ideologie (geschrieben 1845/46), in: Marx/Engels: Werke 3, Berlin 1958, 9-530, 424f.).

- 51 So bekennt sich der 54-jährige Marx – im Rückblick auf die Erfolge und das Scheitern der Pariser Kommune – am Ende seiner Rede auf dem Haager Kongress der Arbeiter-Internationale vom September 1872 zur Solidarität als ›Grundprinzip der Internationale‹ und erklärt feierlich, »beständig daran arbeiten« zu wollen, »unter allen Arbeitern diese für die Zukunft so fruchtbringende Solidarität zu begründen«, denn: »Die Umwälzung muß solidarisch sein, das lehrt uns das große Beispiel der Pariser Kommune, die deswegen gefallen ist, weil es in allen Zentren, in Berlin, in Madrid etc. zu keinerlei großen revolutionären Bewegungen gekommen war, die dieser machtvollsten Erhebung des Pariser Proletariats ebenbürtig wären.« (zit. nach Marx/Engels: Werke 18, Berlin 1962, 159-161, 161). Dass die Kategorie der Solidarität im marxistischen Denken theoretisch kaum eine ernstzunehmende Rolle spielt, wird auch daran deutlich, dass ein entsprechendes Stichwort im ursprünglich aus Frankreich stammenden achtbändigen *Kritischen Wörterbuch des Marxismus* (hg. von George Labica; dt: Berlin: Argument 1983-1989) fehlt.
- 52 Andreas Wildt urteilt sogar, dass die Formel der Solidarität durch die Reden Lassalles »zum Zentralbegriff der programmatischen Selbstverständigung der deutschen Arbeiterbewegung« (Wildt 1995, 1007) avanciert sei. Allerdings findet sich die Vokabel der Solidarität bei Lassalle nur gelegentlich (im *Arbeiterprogramm* etwa nur einmal!) – und ist allein schon deshalb weit davon entfernt, bei ihm als zentraler Schlüsselbegriff zu fungieren.

So spricht er in seinem *Arbeiterprogramm* aus dem Jahr 1862⁵³ von der ›Solidarität der Interessen‹ der Menschen, wenn er ›der sittlichen Idee der Bourgeoisie‹ die ›sittliche Idee des Arbeiterstandes‹ gegenüberstellt:

»Die sittliche Idee der Bourgeoisie ist diese, daß ausschließlich nichts andres, als die ungehinderte Selbstbetätigung seiner Kräfte jedem einzelnen zu garantieren sei. Wären wir alle gleich stark, gleich geschickt, gleich gebildet und gleich reich, so würde diese Idee als eine ausreichende und sittliche angesehen werden können. Da wir dies aber nicht sind und nicht sein können, so ist dieser Gedanke nicht ausreichend, und führt deshalb in seinen Konsequenzen notwendig zu einer tiefen Unsittlichkeit. Denn er führt dazu, daß der Stärkere, Geschicktere, Reichere den Schwächeren ausbeutet und in seine Tasche steckt.

Die sittliche Idee des Arbeiterstandes dagegen ist die, daß die ungehinderte und freie Betätigung der individuellen Kräfte durch das Individuum noch nicht ausreiche, sondern daß zu ihr in einem sittlich geordneten Gemeinwesen noch hinzutreten müsse: die Solidarität der Interessen, die Gemeinsamkeit und die Gegenseitigkeit in der Entwicklung.

Entsprechend diesem Unterschiede faßt die Bourgeoisie den sittlichen Staatszweck so auf: er bestehe ausschließlich und allein darin, die persönliche Freiheit des einzelnen und sein Eigentum zu schützen. Das ist eine Nachtwächteridee, meine Herren [...]. Ganz anders, meine Herren, faßt der vierte Stand den Staatszweck auf, und zwar faßt er ihn so auf, wie er in Wahrheit beschaffen ist. [...] Der Staat ist es, welcher die Funktion hat, diese Entwicklung der Freiheit, diese Entwicklung des Menschengeschlechts zur Freiheit zu vollbringen.« (Lassalle 1948a, 47f.)

Klingt die Rede von der Solidarität hier noch eher programmatisch-plakativ, so sollte Lassalle in seinem 1864 erschienenen *Herr Bastiat-Schulze von Delitzsch*⁵⁴, einer scharfen Kampfschrift gegen Hermann Schulze-Delitzsch (1808-1883), den Begründer des liberalen Genossenschaftswesens, die ›sittliche Idee des Arbeiterstan-

53 *Ferdinand Lassalle*, *Arbeiter-Programm*. Über den besonderen Zusammenhang der gegenwärtigen Geschichtsperiode mit der Idee des Arbeiterstandes (1862), in: Ders., *Arbeiter-Programm*. Offenes Antwortschreiben, hg. von August Skalweit, Frankfurt/M.: Klossermann 1948, 15-52 [im Folgenden: *Arbeiterprogramm*: Lassalle 1948a; Offenes Antwortschreiben: Lassalle 1948b]. Lassalle kommt hier auch auf die Arbeitsteilung zu sprechen (ebd., 24-27); allerdings verwendet er die Solidaritätsvokabel in diesem Zusammenhang ebensowenig wie Marx, Engels oder Liebknecht. Auch im *Offenen Antwortschreiben* findet sich dieser Begriff nicht.

54 *Ferdinand Lassalle*, *Herr Bastiat-Schulze von Delitzsch*. Der ökonomische Julian oder: Kapital und Arbeit (1864); zit. nach: *Gesammelte Reden und Schriften*, hg. u. eingeleitet von Eduard Bernstein, Bd. V, Berlin: Cassirer 1919 [im Folgenden: Lassalle 1919]. Lassalle hat diese Schrift übrigens ›dem deutschen Arbeiterstande und der deutschen Bourgeoisie‹ zugleich gewidmet.

des« zu einem gewissermaßen postliberalen Konzept der »Freiheit in der Solidarität« ausbauen, das durchaus eine gewisse Nähe zu den solidaristischen Theoriedebatten im Frankreich der Jahrhundertwende aufweist.

Während sich Lassalle für die Einführung von Produktivassoziationen mit staatlicher Unterstützung einsetzte, mit denen »der Arbeiterstand sein eigener Unternehmer« (Lassalle 1948b, 70) werden sollte,⁵⁵ plädierte der ehemalige Patrimonialrichter Hermann Schulze aus Delitzsch, der 1861 zu den Gründungsmitgliedern der liberalen Fortschrittspartei gehörte, in seinem *Arbeiterkatechismus*⁵⁶ für die Einrichtung von freiwilligen Einkaufs- und Absatzgenossenschaften; und zwar durch die »sociale Selbsthilfe in unsern Vereinen« (Schulze-Delitzsch 1863, 128; Herv. i.O.). Er verband damit die Hoffnung, dass von Verelendung bedrohte Kleinwarenproduzenten, aber auch eigentumslose Arbeiter auf diese Weise ihre ökonomischen Existenzgrundlagen – unabhängig von »Staatshilfe«⁵⁷ – aus eigenen Kräften nachhaltig

55 In der Schrift *Offenes Antwortschreiben an das Central Comité zur Berufung eines Allgemeinen Deutschen Arbeiter-Congresses zu Leipzig* (1. März 1863) bringt Lassalle seine Idee der Produktivassoziationen der Arbeiter gegen die Genossenschaftskonzeption Schulze-Delitzschs in Stellung. Von ihnen erhoffte er sich »die Aufhebung des Unternehmergewins in der friedlichsten, legalsten und einfachsten Weise« (Lassalle 1948b, 70). Lassalle forderte dazu »100 Millionen Thaler Staatsunterstützung« (vgl. *Liebnecht* 1891, 35), was Marx zu einer spöttischen Warnung vor »der Einbildung Lassalles« veranlasste, »daß man mit Staatsanlehn ebenso gut eine neue Gesellschaft bauen kann wie eine neue Eisenbahn!« (Karl Marx, Randglossen zum Programm der deutschen Arbeiterpartei (1875), in: Marx/Engels: Werke 19, Berlin 1962, 15-32, 26)

56 Hermann Schulze-Delitzsch, *Capitel zu einem deutschen Arbeiterkatechismus*. Sechs Vorträge vor dem Berliner Arbeiterverein, Leipzig: Ernst Keil 1863 [im Folgenden: Schulze-Delitzsch 1863]. Schulze hatte in seinem Heimatort Delitzsch im Sommer 1849 zunächst eine entsprechende Assoziation für selbständige Tischler und wenig später für Schuhmacher zum Zweck der gemeinsamen Materialbeschaffung gegründet. Schon in dieser Zeit hatte er sich gegen die Assoziationsideen der Berliner Beschlüsse der »Deutschen Arbeiterverbrüderung« von 1848 ausgesprochen und gegen die Überbetonung »der Verbrüderung, der Solidarität aller für alle« die »Berechtigung der Individualität gegenüber der Hingebung an die Gesamtheit« betont (Hermann Schulze-Delitzsch, Mittheilungen über gewerbliche und Arbeiter-Assoziationen, Leipzig: Keil 1850; zit. nach Frolinde Balser, Sozial-Demokratie 1848/49-1863. Die erste deutsche Arbeiterorganisation »Allgemeine deutsche Arbeiterverbrüderung« nach der Revolution, Textband, Stuttgart: Klett 1962, 99).

57 Alle Vorstellungen einer »Staatshilfe« weist Schulze-Delitzsch – nicht zuletzt aus moralischen Gründen – entschieden zurück. Denn wenn man die arbeitenden Klassen an eine Unterstützung aus öffentlichen Mitteln gewöhne, bringe man sie endgültig dazu, dass sie »von der Aufhülfe durch eigene Kraft absehn; hat man sie zu Anwärtern auf das Almosen

verbessern könnten. Auf diese Weise sollten sie auch unter den erschwerten Konkurrenzbedingungen der Fabriken noch oder wieder in der Lage sein, »sich je zur gewerblichen Selbstständigkeit emporzuarbeiten« (ebd., 74f.), denn, so Schulze-Delitzsch: »Darauf, daß Jeder die Folgen seines Thuns und Lassens selbst trage und sie nicht Andern aufbürde, auf der *Selbstverantwortlichkeit und Zurechnungsfähigkeit* beruht die Möglichkeit alles gesellschaftlichen Zusammenlebens der Menschen, sowie des Staatsverbandes.« (ebd., 6; Herv. i.O.)⁵⁸

Lassalles Widerspruch gegen Schulze-Delitzsch entzündete sich vor allem an dessen Postulat der »ökonomischen Selbständigkeit«, d.h. an der Frage, ob angesichts der »heutigen Zustände« ein derartiges Leitbild überhaupt noch realitätstauglich sei.⁵⁹ Dabei weist er insbesondere die von Schulze-Delitzsch vorgenommene Gleichsetzung der »Pflicht zur Selbstsorge« mit der »Verweisung eines jeden auf sich selbst« zurück.⁶⁰ Dies könne nämlich nur in dem Maße gelten, wie man »von

heruntergesetzt, dann ist's mit ihrer Bildungsfähigkeit, ihrer Strebsamkeit und Thatkraft, ihrem sittlichen Halt vorbei, dann schwindet die Selbstachtung, und an eine wirkliche Hebung ihres Standes ist nicht mehr zu denken« (*Schulze-Delitzsch* 1863, 79). Am Ende würde ein »socialer Staat«, wie ihn die Sozialisten fordern, nur »die Gleichheit des Elends« (ebd., 89; Herv. i.O.) herstellen und »ein Paradies für Schwache und Taugenichtse« (ebd., 88) sein, »während Tüchtige und Geschickte, Menschen mit Unternehmungsgeist und Thatkraft dadurch in ihrem Aufschwunge gehemmt und gehindert werden, sich zu wirthschaftlichen Zuständen emporzuschwingen, wie sie ihren Leistungen und Bedürfnissen gemäß sind« (ebd., 88f.).

58 Vgl. zum Selbstverständnis des Genossenschaftsprogramms von Schulze-Delitzsch vor allem *Rita Aldenhoff-Hübinger*, Schulze-Delitzsch. Ein Beitrag zur Geschichte des Liberalismus zwischen Revolution und Reichsgründung, Baden-Baden: Nomos 1984, bes. 80-96. Die Autorin weist u.a. darauf hin, wie sehr Schulze hier »an dem Bild einer vorindustriellen, noch vorwiegend handwerklich strukturierten »einfachen Marktgesellschaft« orientiert war, »deren wesentliches Kriterium die Konkurrenz zwischen Gleichen war. [...] Er nahm gegenüber der sich herausbildenden Industriegesellschaft in gewisser Weise eine »naive« Haltung ein« (ebd., 94f.) und hatte »keine moderne, industrielle Massengesellschaft vor Augen, sondern eine Gesellschaft mit noch sehr gering entwickelter Industrie« (ebd., 96).

59 So wirft er Schulze-Delitzsch etwa vor: »Sie schildern den Arbeitern ihren eigenen Stand als – eine Welt von lauter Unternehmern! [...] Sie lösen die soziale Frage viel schneller und widerstandsloser als ich – auf dem Papier! Sie eskamotieren alle Arbeiter und verwandeln sie in Unternehmer – auf dem Papier!« (*Lassalle* 1919, 95f.; Herv. i.O.)

60 Schulze-Delitzsch hatte in seinem *Arbeiterkatechismus* als »ersten Hauptgrundsatz für die Stellung des Einzelnen zur menschlichen Gesellschaft hinsichtlich seiner Existenzfrage« feierlich festgehalten: »die Pflicht zur Selbstsorge, die Verweisung eines jeden auf sich selbst« (*Schulze-Delitzsch* 1863, 5f.; Herv. i.O.).

dem Menschen der Natur gegenüber, von dem isolierten Menschen« spreche. Was für »Robinson Crusoe auf seiner einsamen Insel« gelte, gelte aber nicht für den Einzelnen »innerhalb der menschlichen Gesellschaft« (Lassalle 1919, 45); und schon gar nicht gelte es im hocharbeitsteilig organisierten Fabrikzeitalter. Wenn man die »Pflicht zur Selbstsorge« nicht nur juristisch, sondern auch ökonomisch in einem individualistischen Wahrnehmungsmuster interpretieren wolle, dann müsse man nämlich zunächst nachweisen, dass die Individuen auch unter dem Einfluss heutiger gesellschaftlicher Einrichtungen wie »Tauschwert, Geld, Kredit, Kapital, Konkurrenz, Lohnarbeit, Grundrente etc. [...] in derselben nur von ihrer Individualität abhängigen Lage bleiben, wie in der Abstraktion des Naturzustandes« (ebd., 45f.). Weil ein solcher Nachweis aber unmöglich sei, werde auch der »an sich in gewissem Sinne ganz richtige Satz von der »Pflicht zur Selbstsorge« falsch und lügenhaft« (ebd., 48). Denn diese und die ausschließliche »Verweisung eines jeden auf sich selbst« seien in der heutigen Gesellschaft »zwei himmelweit verschiedene Dinge« (ebd., 49).

Für Lassalle macht erst die heutige, »ausschließlich auf Tauschwerte« gerichtete Organisation der Arbeit, die ihm als »die Quelle des großen Reichtums und zugleich der großen Armut unserer heutigen Gesellschaft« gilt, die Lage des Arbeiterstandes »so überaus traurig und ungewiß«. Denn »jemand, der sich die Hauptnahrungsmittel für den eigenen Bedarf selbst produziert, kann nie so schnell und tief ins Elend gestoßen werden, wie jemand, der, wie unsere Arbeiter, ohne die geringste Widerstandskraft eines Kapitals täglich mit Haut und Haar auf dem Weltmarkt liegt und von jeder Zuckung desselben abhängt« (ebd., 102). Hier überwiege nämlich »die Summe der nicht wißbaren Umstände [...] jederzeit unendlich die Summe der wißbaren Umstände« (ebd., 60), sodass das Wohl und Wehe zahlloser Arbeiter nicht von ihrer individuellen Leistung, sondern von den Zufällen einer für sie unüberschaubaren Weltökonomie abhängt. Direkt an Schulze-Delitzsch gerichtet, schreibt Lassalle in diesem Zusammenhang: »Nun werden Sie vielleicht, bei ernstlicher Bemühung begreifen, Herr Schulze, daß, wo der Zufall herrscht, die Freiheit des Individuums aufgehoben ist. Sie werden begreifen, daß der Zufall nichts anderes ist, als die Aufhebung aller »Selbstverantwortung und Zurechnungsfähigkeit« und somit aller Freiheit.« (ebd., 58)

Im Unterschied zum Recht, für das »jede einzelne Handlung das Produkt der individuellen Willensfreiheit« (ebd., 56) sei, sei die Ökonomie, so Lassalle, »das Gebiet der gesellschaftlichen Zusammenhänge, also das Gebiet der Solidarität oder Gemeinsamkeit« (ebd.),⁶¹ denn hier werde jeder von Entwicklungen und Ereignissen getroffen, die er in keiner Weise verursacht hat:

61 Dabei sei es »einer der Grundwidersprüche der heutigen Gesellschaft«, dass »die große Produktion« mittlerweile längst »eine gemeinsame, kooperative ist«, während »die Distribution (die Verteilung der erzeugten Produkte) keine gemeinsame, sondern eine indivi-

»Wenn z.B. heute die Rosinenernte in Korinth und Smyrna oder die Getreideernte im Mississippi, in den Donauländern oder der Krim sehr reichlich ausgefallen ist, so verlieren die Korinthenhändler in Berlin und Köln, sowie die Getreidehändler, welche große Vorräte zu den früheren Preisen auf Lager haben, vielleicht die Hälfte ihres Vermögens. Ist umgekehrt unsere Getreideernte schlecht ausgefallen, so verlieren in diesem Jahre die Arbeiter die Hälfte ihres Arbeitslohnes und mehr, der zwar im Geldausdruck derselbe bleibt, aber ihnen nur einen um so viel geringeren Teil von Nahrungsmitteln beschaffen kann. [...] Ist gar die Baumwollenernte im Süden der Vereinigten Staaten missraten oder stockt die Zufuhr aus einem anderen Grunde, so kommen in England, Frankreich, Deutschland die Arbeiter in den Baumwollgarnspinnereien und Kattunfabriken in Massen außer Brot und Tätigkeit. [...] Jede neue mechanische Erfindung [...] entwertet Massen fertiger Warenvorräte derselben Art. [...] Ja, keine neue Eisenbahn kann angelegt werden, ohne Grundstücke, Häuser und Geschäfte an diesem Ort und an dem Tor des Ortes, wo sie angelegt wird, auf das Hundertfache ihres Preises zu steigern und Grundstücke, Häuser und Geschäfte an einem anderen Orte oder am entgegengesetzten Tor desselben Ortes auf lange zu entwerten.

Diese Reihe von Beispielen, die ins Millionenfache vermehrt und spezialisiert werden kann, zeigt ihnen, Herr Schulze, wie wahr es ist, daß auf *ökonomischem* Gebiet, im Gegensatz zum *Rechtsgebiete*, jeder verantwortlich ist für das, was er *nicht* getan hat.« (ebd., 53-56; Herv. i.O.)

Diesen Phänomenen einer durch Arbeitsteilung bedingten und permanent zunehmenden ökonomisch-gesellschaftlichen »Solidarität« könne man, so Lassalle, heute nicht mehr entkommen. Direkt an Schulze-Delitzsch gewandt, betont er deshalb:

»Die *menschliche Gemeinsamkeit*, die *Solidarität* lässt sich *verkennen*, Herr Schulze, aber sie lässt sich *nicht aufheben*! Wenn also gesellschaftliche Einrichtungen existieren, welche diese Solidarität *nicht* anerkennen und regeln, so existiert diese Solidarität deshalb nichtsdestoweniger *fort*, aber sie kommt nur als eine *ihre Verkennung rächende rohe Naturmacht*, als ein *Schicksal* zum Vorschein, welches *Ball spielt* mit der vermeintlichen Freiheit des auf sich angewiesenen einzelnen. Der eine wird hoch aufgeschnellt in diesem Spiel, das unbekannte und um so mehr unbeherrschte Mächte mit ihm treiben, hoch hinauf in den Schoß des Reichtums; hundert andere werden tief hinabgestürzt in den Abgrund der Armut, und das Rad der *gesellschaftlichen Zusammenhänge* geht umprägend und zerquetschend über sie und ihre Handlungen, über ihren Fleiß und ihre Arbeit hinweg. Der *Zufall spielt Ball* und die *Menschen* sind es, die in diesem Spiel als Bälle dienen.« (ebd., 57f.; Herv. i.O.)

Mit Unterstützung des Staates könne es aber, so Lassalles Hoffnung, einer breiten Bewegung von Arbeiter-Assoziationen gelingen, »im Laufe der Entwicklung dieses

duelle« bleibe, in der das Produkt »in das individuelle Eigentum des Unternehmers« übergehe, »der es für seinen alleinigen Gewinn verwertet« (Lassalle 1919, 79f.).

Schalten des Zufalls zu beschränken und aufzuheben, ihn, soweit er nicht überhaupt zu beseitigen [ist], auf die Gesamtheit aller zu verteilen und so das erdrückende Gewicht, mit welchem er sich sonst auf die Einzelnen stürzt, für alle unfühlbar zu machen«. Und wieder direkt Schulze-Delitzsch ansprechend ergänzt er: »Sie werden vielleicht begreifen, daß diejenigen, welche dieses wollen, mit dieser Beseitigung des *Zufalls*, mit dieser *vernünftigen Berücksichtigung des Gemeinsamen und Solidarischen*, welches sich nur *verkennen*, nicht aber durch Verkennen aufheben läßt, die *Zurechnungsfähigkeit*, *Selbstverantwortung* und *Freiheit der Einzelnen* erst *herstellen*, nicht *aufheben* wollen; daß sie ihr erst *Raum* und *Boden* schaffen wollen, *sich vernünftig zu betätigen*, während sie jetzt von den als *rohe Naturmacht* auftretenden *gesellschaftlichen Zusammenhängen* erdrückt und verschlungen wird.« (ebd., 58; Herv. i.O.)

Statt also mit einem historisch längst obsolet gewordenen frühliberalen Aufbruchspathos die Arbeiter zu »Selbstverantwortlichkeit« und »Selbstständigkeit« aufzurufen,⁶² suche die heutige Zeit, so Lassalle, nach »Solidarität in der Freiheit«. Und in diesem Sinne kann er resümierend erklären:

»Die gesamte alte Welt und ebenso das ganze Mittelalter bis zur französischen Revolution von 1789 suchte die menschliche *Solidarität* oder *Gemeinsamkeit* in der *Gebundenheit* oder Unterwerfung. Die französische Revolution von 1789 und die von ihr beherrschte Geschichtsperiode, von dieser Gebundenheit mit Recht empört, suchte die *Freiheit in der Auflösung* aller Solidarität und Gemeinsamkeit. Sie behielt damit nicht einmal die Freiheit, sondern nur die Willkür in der Hand. Denn Freiheit *ohne* Gemeinsamkeit ist *Willkür*. Die neue, die jetzige Zeit sucht die *Solidarität in der Freiheit*. Das ist in Kürze der bisherige Verlauf und Sinn der Geschichte!« (ebd., 51f.; Herv. i.O.)

62 Lassalle spricht hier von einem »geistigen Anachronismus«: »Die sogenannte bürgerliche Weltperiode [...] ist im Ablaufen begriffen, und in naivster Verwechslung das Ende einer Periode für ihren Anfang nehmend, glaubt unsere Bourgeoisie Frühlingswehen und Knospendurchbruch in sich zu verspüren!« (Lassalle 1919, 23f.)

2. *Solidarité sociale* in der französischen Soziologie

2.0 EINLEITUNG: EINE SZIENTISTISCHE KRISENWISSENSCHAFT

Der in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts entstehende politisch-soziale Begriff der Solidarität wurde in seinen verschiedenen Entstehungskontexten also vor allem zur Auszeichnung ›unerbittlich geltender‹, vom Willen und Bewusstsein der Individuen unabhängiger, nicht zu ihrer Disposition stehender Gesetzmäßigkeiten historisch-gesellschaftlicher Natur verwendet. Er setzt damit einen scharfen Gegenakzent zum voluntaristischen Artifzialisismus der Aufklärungsphilosophie des 18. Jahrhunderts, der das Gestaltungs- und Veränderungspathos des Projekts der politischen Moderne gehörig konterkariert. Und dieser ›kalte‹, sachlich-neutrale, moral- und gefühlsfreie Solidaritätsbegriff blieb auch bestehen, nachdem die Rede von der Solidarität – im Kontext des Revolutionsjahres 1848 – eine erhebliche moralische Aufwertung erfuhr, sich mit demokratisch-sozialen Idealen universaler Freiheit und Gleichheit verband und sich den Kampf gegen die grassierenden sozialen Ungleichheiten auf die Fahne schrieb. Der nun entstehende politisch-moralische ›Wärmestrom‹ der Solidaritätssemantik, der ihren bis heute anhaltenden Siegeszug prägen und dazu führen sollte, dass die antihumanistisch-›kalte‹ Grundbedeutung des Solidaritätskonzepts gegenwärtig in Vergessenheit geraten ist, änderte jedoch nichts daran, dass die Solidaritätsdiskurse des 19. Jahrhunderts in hohem Maße von der deskriptiven Nüchternheit dieses Begriffs geprägt blieben, der zunächst ›nichts von Liebe, Mitleid und Barmherzigkeit‹ (Kurt Eisner) an sich hatte. Schließlich ist auch in der sozialistischen Arbeiterbewegung präsent geblieben, dass der Rekurs auf die Solidarität nicht auf die Belebung emphatischer Gefühle einer universalistischen Menschheitsmoral zielt, sondern vor allem auf die kognitive Einsicht in gemeinsam geteilte gesellschaftliche Benachteiligungen, in mächtige soziale Herrschaftsbeziehungen und Interdependenzverhältnisse, denen die Einzelnen nicht allein und individuell, sondern nur im organisierten Kontext gemeinschaftlichen

Handelns erfolgreich Widerstand leisten können. Auch hier also bleibt – aller kämpferischen Aufladung in der Rhetorik der Arbeiterbewegung zum Trotz – die soziale *de facto*-Solidarität des historisch-gesellschaftlichen Zusammenhangs weiterhin die zentrale Bedeutungsschicht des Solidaritätskonzepts.

Der »kalte« Traditionsstrang der Solidaritätssemantik sollte dann auch – in deutlicher Kontinuität zu ihren frühen Motiven in der Literatur der Restaurationsphilosophie – die in der Mitte des 19. Jahrhunderts entstehende französische Soziologie kennzeichnen, die sich jenseits von »Revolution« und »Reaktion« ansiedelt und explizit mit zentralen Plausibilitäten der Aufklärungsphilosophie bricht. Diese neue Forschungsrichtung entwirft sich nämlich als eine szientistische, nicht an normativen Leitbildern eines voluntaristischen Rationalismus, sondern am naturwissenschaftlichen Vorbild der modernen Biologie orientierte »Wissenschaft von der Gesellschaft«. In ihr avanciert die Rede von der Solidarität – bei Auguste Comte ebenso wie bei Émile Durkheim – zur zentralen makrosoziologischen Beschreibungskategorie, um den gesellschaftlichen Zusammenhalt moderner arbeitsteiliger Gesellschaften, eben ihre *de facto*-Solidarität, auf den Begriff zu bringen. Denn so wie die höheren Lebewesen durch eine »biologische Solidarität« gekennzeichnet seien, die das komplexe Zusammenwirken der einzelnen Organe dieser Lebewesen gewährleistet und dadurch verhindere, dass diese sich chaotisch-unorganisiert in ihre Einzelorgane auflösen, so sieht die neue Gesellschaftswissenschaft auch die komplexen, hoch arbeitsteilig organisierten Gesellschaften der entstehenden industriekapitalistischen Moderne durch eine – zur »biologischen Solidarität« der höheren Lebewesen durchaus analoge – »soziale Solidarität« gekennzeichnet. Und diese Sorge dafür, dass diese Gesellschaften »unabhängig vom Willen und Bewusstsein der Individuen« und insofern auch unabhängig von ihrer rationalen Zustimmung und ihrem moralischen Einverständnis, gleichsam »hinter ihrem Rücken«, d.h. *de facto*-solidarisch zusammengehalten werden. Mit dieser moralfrei-szientistischen Frage nach den Grundlagen und den Reproduktionsbedingungen einer stabilen – und von der rationalen Zustimmung der Gesellschaftsmitglieder entkoppelten – sozialen Ordnung hatte die neue »Soziologie« ihr eigentliches, spezifisch postaufklärerisch formatiertes Thema gefunden.

Dabei ist diese »Wissenschaft von der Gesellschaft« politisch und moralisch keineswegs desinteressiert. Im Gegenteil: Es geht ihr von Anfang an und ganz entscheidend – bei Comte ebenso wie bei Durkheim – um die Frage, wie sich die permanente Krisenträchtigkeit der postrevolutionären französischen Nation, die seit 1789 politisch und moralisch nicht zur Ruhe kommt, überwinden lässt, wie die Nation zu einer stabilen »Reorganisation der Gesellschaft« und die Republik zu verlässlichen moralischen Fundamenten gelangen kann, mit denen sich die Revolution endgültig vollenden und beenden lässt (*terminer la révolution*). Denn die Konflikte zwischen *les deux Frances*, dem alten monarchistisch-katholischen und dem neuen republikanisch-laizistischen Lager, waren im Frankreich des 19. Jahrhunderts im-

mer wieder mit alter und neuer Unerbittlichkeit ausgebrochen und hatten dazu geführt, dass es die Nation zwischen 1789 und 1871 mit höchst gegensätzlichen politischen Regimen zu tun bekommen hatte, »darunter drei Monarchien, zwei Kaiserreiche und zwei Republiken mit insgesamt vierzehn Verfassungen«¹.

Um die zerrissene Nation politisch und moralisch zu stabilisieren, scheint den Protagonisten der neuen ›Wissenschaft von der Gesellschaft‹ jeder weitere Rückgriff auf individualistische Moral und moderne politische Philosophie, auf die Leitmotive von individueller Zustimmung und rationalem Konsens aussichtslos. Auf der Suche nach tragfähigen Bedingungen des gesellschaftlichen Lebens können aus ihrer Sicht nur noch die Objektivitätsstandards unbestreitbarer wissenschaftlicher Erkenntnis, der Aufweis unverrückbar feststehender Gesetzmäßigkeiten des sozialen Lebens weiterhelfen. Denn wenn der Nachweis gelingen würde, dass komplexe Gesellschaften ebenso wie komplexe Organismen höherer Lebewesen ein von den einzelnen Individuen bzw. den einzelnen Organen unabhängiges Eigenleben haben, dann wäre der leidenschaftliche ideologische Kampf zwischen Monarchie und Republik als sinnlos und überflüssig erkannt. Und der Soziologie als szientistischer Krisenwissenschaft wäre es dann gelungen, die ›überindividuellen‹ Entstehungs- und Erhaltungsbedingungen sozialer Ordnung aufzuweisen und diese damit von allen ›soziologisch unaufgeklärten‹ Versuchen einer willkürlichen gewaltsamen Umgestaltung revolutionärer oder restaurativer Art zu befreien.

In diesem Sinne ist es Auguste Comte, der seit den 1830er Jahren eine Gesellschaftswissenschaft jenseits von Revolution und Restauration auf den Weg bringt und einen ›wissenschaftlichen Begriff der sozialen Solidarität‹ zur Beschreibung des sozialen Zusammenhalts menschlicher Gesellschaften ins Zentrum der neuen Soziologie rückt. Er hat damit Pionierarbeit geleistet und die solidaritätstheoretischen Grundlagen einer modernen postliberalen Sozialtheorie arbeitsteiliger Gesellschaften gelegt. Dabei macht er aus seiner fundamentalen Skepsis gegenüber den Freiheits- und Gleichheitsambitionen der Aufklärungsphilosophie keinen Hehl. Er sucht deshalb nicht nach einer tragfähigen Balance von Freiheit und Verpflichtung, von Autonomie und Verantwortung, von Individualität und Sozialität, sondern am Ende nur noch nach Perspektiven einer kollektivistisch-totalen Religionspolitik im Rahmen eines erst noch künstlich zu erschaffenden *gouvernement spirituel* des *Grand-Être de l'Humanité*, um dem Einzelnen die überwältigende Pflicht zu einer grenzenlosen Dankbarkeit vor Augen zu führen; einer Dankbarkeit gegenüber den im historischen Prozess akkumulierten sozialen Schätzen seiner Gemeinschaft, die jede Vorstellung individueller Rechtsansprüche des Einzelnen gegenüber Staat und Gesellschaft ins Leere laufen lässt (2.1).

1 Hans-Peter Müller, Emile Durkheim (1858-1917), in: Dirk Kaesler (Hg.), *Klassiker der Soziologie*, Bd. 1: Von Auguste Comte bis Norbert Elias, 3. Aufl., München: Beck 2002, 150-170 [im Folgenden: Müller 2002], 153.

Ähnlich wie Comte setzt eine Generation später auch der junge Émile Durkheim auf einen aus Analogien zur modernen Biologie gewonnenen Begriff der *solidarité organique*, um eine sich aus arbeitsteiligen Differenzierungsprozessen vermeintlich naturwüchsig einstellende neue soziale Ordnung zu beschreiben, die die Gegenwartsgesellschaften daran hindere, in Chaos und Anomie zu zerfallen, nachdem sich die liberalen Leitbilder einer sich über Marktbeziehungen und freie Verträge vollziehenden Sozialintegration als unbrauchbar erwiesen haben. Allerdings sollte Durkheim dieses Vertrauen in eine sich mit der Zeit gleichsam anonym einstellende postliberale soziale Solidarität schon bald verlieren. Während aber Comte auf seiner Suche nach dem *lien social* am Ende – wenig soziologisch und hoch artifiziell – bei der schwärmerischen Vision einer planvoll zu errichtenden und den Gesellschaftsmitgliedern verbindlich vorzuschreibenden Solidaritätsreligion landete, macht sich der späte Durkheim für eine politisch-moralische »Reorganisation der Gesellschaft« auf berufsständisch-korporativer Grundlage stark. Denn auf diesem Feld erkennt er am ehesten aussichtsreiche Perspektiven, um die fehlende Gemeinschaftsmoral der modernen Gesellschaft hervorzubringen und so die permanente Krisenträchtigkeit der postrevolutionären Nation zu überwinden (2.2).

Mit ihren gleichermaßen postliberal wie posttraditionalistisch ansetzenden Bemühungen um die Grundlegung einer nicht voluntaristisch, sondern szientistisch verfassten Sozial-Wissenschaft hat die französische Solidaritätssoziologie des 19. Jahrhunderts deutlich gemacht, dass man Geschichte und Gesellschaft, die *faits sociaux et moraux* und das Verhältnis der Individuen zu ihnen nicht länger nach den ethisch-philosophischen Wahrnehmungsmustern des 18. Jahrhunderts verstehen kann und darf. Wenn in diesem Rahmen aber das politische Projekt der Moderne, d.h. die moralische Überzeugung von der Freiheit und Gleichheit der Individuen und der republikanische Glaube an die Möglichkeit einer vernünftig-planvollen Politik im Medium des »öffentlichen Vernunftgebrauchs«, vor der Komplexität und dem Eigenleben der sozialen Welt nicht einfach kapitulieren will, dann steht es vor fundamental neuen Aufgaben. Es muss ihm dann nämlich um die Entfaltung einer neuen postliberalen Gesellschaftstheorie gehen, die die nüchtern-»kalten« Einsichten der Solidaritätssoziologie des 19. Jahrhunderts mit den emphatischen Moral- und Freiheitsambitionen der Aufklärungsphilosophie des 18. Jahrhunderts in einen produktiven Kontakt bringen kann. Und genau diesen Brückenschlag sollte sich dann der gleichermaßen soziologisch informierte wie republikanisch inspirierte französische *solidarisme* der Jahrhundertwende zur Aufgabe machen, um unter der Programmformel *solidarité d'abord* die soziologische *solidarité de fait* mit einer von den Individuen frei und bewusst übernommenen politisch-moralischen *solidarité devoir* in Verbindung zu bringen.

2.1 *PHYSIQUE SOCIALE* UND *RÉPUBLIQUE OCCIDENTALE*: AUGUSTE COMTE

Das Verdienst, den ersten systematischen Entwurf einer dezidiert modern-säkularen Gesellschaftstheorie auf der Grundlage des Konzepts einer ›sozialen Solidarität‹ (*solidarité sociale*) vorgelegt zu haben, kommt dem französischen Philosophen und Mathematiker Auguste Comte (1798-1857) zu.¹ Comte, der als Begründer der Soziologie als einer eigenständigen ›positiven‹ Wissenschaft gilt, hatte seit den späten 1830er Jahren, wie er selbst schreibt, einen ›wissenschaftlichen Begriff der Solidarität‹ eingeführt, der für die Theoriebemühungen der neuen ›Wissenschaft von der Gesellschaft‹, der *sociologie*, grundlegende Bedeutung erlangen sollte. Als Schüler und langjähriger Sekretär des Grafen Henri de Saint-Simon² hat er – in deutlicher

-
- 1 Vgl. zu Leben und Werk Auguste Comtes in deutscher Sprache neben den Essays von Wolf Lepenies (*Wolf Lepenies*, Auguste Comtes Wandlungen. Wissenschaft und Literatur im frühen Positivismus, in: Ders., Die drei Kulturen. Soziologie zwischen Literatur und Wissenschaft (1985), 2. Aufl., Frankfurt/M.: Fischer 2006, 15-48; *Wolf Lepenies*, Auguste Comte. Die Macht der Zeichen, München: Hanser 2010 [im Folgenden: *Lepenies* 2010]) einführend Roger Repplinger, Auguste Comte und die Entstehung der Soziologie aus dem Geist der Krise, Frankfurt/M.-New York: Campus 1999 [im Folgenden: *Repplinger* 1999], 36-79. Eine grundlegende Biographie stammt von Mary Pickering, Auguste Comte. An Intellectual Biography, Vol. I-III, Cambridge: Cambridge University Press 1993 u. 2009. Vgl. zur Einführung in deutscher Sprache neben Werner Fuchs-Heinritz, Auguste Comte. Einführung in Leben und Werk, Opladen-Wiesbaden: Westdeutscher 1998 [im Folgenden: *Fuchs-Heinritz* 1998] auch Gerhard Wagner, Auguste Comte zur Einführung, Hamburg: Junius 2001 [im Folgenden: *Wagner* 2001].
 - 2 Saint-Simon, der als der bedeutendste soziologisch-philosophische Autor der Restaurationszeit gelten kann, war davon überzeugt, dass die ›parasitären‹ Klassen des Adels zum Untergang bestimmt seien und nun das Zeitalter der positiven Wissenschaften unter der Führung der *classe industrielle* von Arbeitern, Landwirten, Handwerkern, Bankiers, Händlern und Angestellten angebrochen sei. In diesem Rahmen gelte es, den auf Egoismus und Ausbeutung beruhenden *libéralisme* durch einen neuen *industrialisme* zu überwinden. Die ›Ausbeutung des Menschen durch den Menschen‹ wollte er durch das Prinzip ›Jedem nach seinen Fähigkeiten; jeder Fähigkeit nach ihren Werken‹ ersetzen (vgl. *Mauranges* 1909, 87). Er behauptet dabei eine Interessengemeinschaft von Industriellen und Besitzlosen, die bei entsprechender Arbeit in die Führungsschicht der Industriellen aufsteigen könnten; vgl. dazu einführend aus der jüngeren deutschsprachigen Literatur *Matthias Lemke*, Ordnung und sozialer Fortschritt. Zur gegenwartsdiagnostischen Relevanz der politischen Soziologie von Henri de Saint-Simon, Münster 2003 und *Hans-Christoph Schmidt am Busch*, Religiöse Hingabe oder soziale Freiheit. Die saint-

Anknüpfung an Theoriemotive der französischen Restaurationsphilosophie, aber im strikten Kontrast zu deren rückwärtsgewandten Politikinteressen – die ersten Fundamente einer spezifisch ›postliberal‹ ansetzenden Solidaritätstheorie moderner Gesellschaften gelegt. Er verband damit die Hoffnung, auf diese Weise ein neues ›soziales System‹ (*système social*) zu begründen, das in der Lage ist, die tiefgreifende politisch-soziale Krise der postrevolutionären Zeit endgültig zu überwinden.

Im Folgenden will ich zunächst das spezifische Forschungsprogramm und das gleichermaßen posttraditional wie postliberal ansetzende Selbstverständnis der Soziologie Comtes nachzeichnen und in diesem Zusammenhang den eminenten Stellenwert der Kategorie der sozialen Solidarität verdeutlichen (2.1.1), bevor dann die von Comte später entwickelten Vorstellungen zur *République occidentale* und zur Religion des *Grand-Être de l'Humanité* zur Sprache kommen. Comte entwickelt hier ein soziologisches Religionskonzept, mit dem sich ein klarer normativer Vorrang der Verpflichtungskraft der sozialen Solidarität gegenüber den Selbstbestimmungsrechten des Individuums verbindet; ein Konzept, mit dem der späte Comte das egalitäre Freiheitsversprechen der politischen Moderne radikal aufkündigt (2.1.2).

2.1.1 Eine neue Wissenschaft jenseits liberaler Philosophie

Comte hatte sein zentrales Forschungsprogramm bereits im Alter von 24 Jahren in seiner ersten größeren Veröffentlichung vorgelegt, dem im April 1822 erschienenen *Prospectus des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société*³. Mit dieser Schrift distanziert er sich von Saint-Simons hoffnungsvollen Erwartungen, mit den Fortschritten der Technik ein auf dem Einklang von Arbeit und Kapital beruhendes *système industriel* errichten zu können, das eine neue und harmonische *organisation sociale*, ein ›Neues Christentum‹ (*Nouveaux Christianisme*) ermögli-

simonistische Theorie und die Hegelsche Rechtsphilosophie, Hamburg: Meiner 2007, 27–91.

- 3 Über diesen Text und die Modalitäten seiner Veröffentlichung kam es zwischen Comte und Saint-Simon zum endgültigen Zerwürfnis. Im Vorwort zum 1851 erschienenen ersten Band seines vierbändigen *Système de politique positive* bezeichnet Comte den *prospectus* als sein ›opuscule fondamental‹. Der Text erschien in leicht abgewandelter Form erneut im vierten Band des *Système* (1854) unter dem Titel *Plan de travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société*; vgl. Repplinger 1999, 33 u. 48f. Zitiert wird er im Folgenden nach *Auguste Comte*, Plan der wissenschaftlichen Arbeiten, die für eine Reform der Gesellschaft notwendig sind. Einleitung von Dieter Prokop, München: Hanser 1973 [im Folgenden: *Comte* 1973].

chen würde. Comte ging es demgegenüber um die rationale Erarbeitung einer umfassenden wissenschaftlichen Grundlage für die dringlich benötigte ›Reorganisation der Gesellschaft‹ – und dazu schien ihm einzig eine auf strikten naturwissenschaftlichen Erkenntnissen aufruhende Geschichts- und Gesellschaftstheorie in der Lage zu sein: die Soziologie eines kommenden ›positiven‹ Zeitalters, die die bisherigen politischen Auseinandersetzungen zwischen den Kräften der Restauration und der Revolution endgültig zu überwinden erlaubt.

Réorganiser la société: ›Philosophie positive‹ jenseits von Reaktion und Revolution

Am Beginn seiner Bemühungen um die Entfaltung einer neuartigen philosophisch-soziologischen Lehre von Geschichte, Politik und Gesellschaft stehen also die Krisenerfahrungen seiner Zeit, die Comte immer wieder auf dramatische Begriffe wie ›soziale Verwirrung‹, ›Anwachsen der geistigen Anarchie‹, ›allmähliche Zerstörung der öffentlichen Moral‹, ›Desorganisation‹, ›Demoralisation‹ u.ä. bringt.⁴ Dabei ist die Krise für ihn vor allem moralisch-intellektueller Natur; und er erklärt dementsprechend ›die Reorganisation der geistigen Gewalt‹ (Comte 1973, 63) zur dringlichsten Aufgabe. Diese Reorganisation müsse – wie er auch in seinem sechsbändigen, zwischen 1830 und 1842 erschienenen Hauptwerk *Cours de philosophie positive*⁵ immer wieder betont – darauf zielen, »in dem gründlich verwirrten System

4 So schrieb Comte im Jahr 1824 in einem Brief an einen Schulfreund, der gegenwärtige Zustand der Gesellschaft sei »ein sehr heftiger Krisenzustand, der, wiewohl er seit einigen Jahren nicht mehr äußerlich anarchisch ist (und ich hoffe, für immer), nicht minder äußerst kritisch ist in moralischer Hinsicht. Es ist ein Zustand, der sich notwendigerweise ändern muß, [...] denn es ist unmöglich, daß eine Gesellschaft, vor allem eine so ausge dehnte wie die europäische, lange Zeit ohne feste, allgemein gebilligte Anschauungen überleben kann.« (Brief an Valat vom 25.12.1824; zit. nach *Fuchs-Heinritz* 1998, 86f.)

5 Die sechs Bände des *Cours* wurden von Émile Rigolage zu einer zweibändigen Ausgabe gekürzt. Diese beiden Bände galten als Vorlage für eine wenig geglückte Übertragung des *Cours* ins Deutsche, die 1883 in Leipzig erschien. Eine neuere, gekürzte und veränderte Fassung dieser Ausgabe erschien 1933 und in einer zweiten Auflage im Jahr 1974. Die ersten drei Bände des *Cours*, die 1830, 1835 und 1838 erschienen sind, liegen in deutscher Übersetzung deshalb nur auszugsweise und in einer nicht unproblematischen Textfassung vor. Der 1839 erschienene und für das Verständnis der Comteschen Gesellschaftslehre in besonderer Weise relevante vierte Band und die 1841 und 1842 erschienenen beiden letzten Bände liegen dagegen in einer vollständigen, drei voluminöse Bände umfassenden Übersetzung vor unter dem irreführenden Titel *Soziologie* (als Bände 8-10 der von Heinrich Waentig herausgegebenen Reihe: Sammlung sozialwissenschaftlicher Meister, Jena: Gustav Fischer, 1907-1911). Im Folgenden wird aus dem *Cours* nach der

unserer verschiedenen sozialen Ideen endlich wieder eine wirkliche und dauerhafte Harmonie herzustellen« (Comte 1923a, 15f.). Dies aber traut Comte einzig dem naturwissenschaftlichen Geist und einer daran angelehnten *philosophie positive* zu, »einer Wissenschaft, die ins Leben zu rufen ich mich bemühe« (ebd., 3). Allein eine solche Wissenschaft könne es nämlich mit den beiden mächtigsten, zur Überwindung der Krise aber gleichermaßen unfähigen geistigen Grundtendenzen der Gegenwart aufnehmen: mit der ›reaktionären Schule‹ der Anhänger des *ancien régime* und der ›revolutionären Schule‹ der Aufklärungsphilosophie.⁶

Die ›reaktionäre Schule‹ betone, so Comte, zwar mit Recht die unverzichtbare Notwendigkeit des Prinzips gesellschaftlicher Ordnung, habe mit ihrem Insistieren auf einer bruchlosen Wiedereinführung des legitimistischen Gedankens eines unmittelbaren Gottesgnadentums des Monarchen diese ordnungsstiftende Kraft unter den Bedingungen der Gegenwart aber definitiv verloren. Von daher könne man das restaurationspolitische Ansinnen, »die soziale Ordnung auf ein politisches System zu stützen, das nicht imstande war, sich selbst vor dem natürlichen Fortschritt der Intelligenz und der Gesellschaft zu behaupten« (ebd., 14), nur als einen »absurden Plan« (ebd., 13) bezeichnen. Aber auch die ›revolutionäre Schule‹ der politischen Moderne müsse an dieser Aufgabe scheitern, denn auch ihr könne es nicht gelingen, den Zustand der geistigen Anarchie zu überwinden. Im Gegenteil: Heute sei gerade die »Vorherrschaft der kritischen Tendenz das größte Hindernis« (Comte 1973, 36) für die Entwicklung jener ›positiven‹ Kultur und Zivilisation, von der sich Comte eine tragfähige ›Reorganisation der Gesellschaft‹ erhofft.

In ihrem langen Kampf gegen die feudale Herrschaft habe sich die ›revolutionäre Schule‹ nämlich angewöhnt, die Regierung so darzustellen,

»als sei sie ihrer Natur nach notwendig der Feind der Gesellschaft, gegen den sich letztere sorgfältig in einen dauernden Zustand des Argwohns und der Wachsamkeit versetzen muß, unaufhörlich bereit, dessen Wirkungskreis mehr und mehr einzuschränken, um seine Übergriffe zu verhindern, indem sie schließlich danach strebt, ihm keine anderen Befugnisse zu lassen als die bloßen Verrichtungen der allgemeinen Polizei, ohne irgend welche wesentliche Teilnahme an der Oberleitung der Gesamttätigkeit und der sozialen Entwicklung« (Comte 1923a, 33f.).

Zudem unterliege diese Schule dem rationalistisch-konstruktivistischen Irrglauben, »die menschliche Gesellschaft bewege sich ohne eigene Richtung nur unter dem

1923 erschienenen zweiten Auflage dieser dreibändigen Ausgabe zitiert [im Folgenden: *Comte* 1923a; *Comte* 1923b; *Comte* 1923c].

6 Comte verwendet zur Bezeichnung dieser Schulen auch die Begriffspaare ›rückschreitend‹/›kritisch‹ und – vor allem – ›theologisch‹/›metaphysisch‹. Im *prospectus* spricht er zumeist von der ›Lehre der Könige‹ und der ›Lehre der Völker‹.

willkürlichen Antrieb des Gesetzgebers« (ebd., 226), so als ob dieser die gesellschaftlichen Verhältnisse jederzeit beliebig steuern, planen und verändern könne. Beide Vorstellungen – die liberale Abwehrhaltung gegen die ›Oberleitungs‹-Ansprüche der Regierung ebenso wie die optimistische Überzeugung von deren souveräner politischer Gestaltungsmacht – sind für Comte jedoch aus ›wissenschaftlicher‹ Sicht gleichermaßen unplausibel.

Mit ihrem Sieg über das theologisch-feudale System habe die »Zeit der Kritik und der Diskussion« (Comte 1973, 123) ihre »Laufbahn naturgemäß beschlossen« (ebd., 44), auch wenn sie sich hartnäckig weigere, dies zur Kenntnis zu nehmen. Für Comte haben dabei insbesondere »das Dogma von der unbegrenzten Freiheit des Gewissens« (ebd., 42) und »das Dogma von der Souveränität des Volkes« (ebd., 43) jede Chance auf eine feste geistige Grundlage des gesellschaftlichen Lebens vernichtet. In deutlicher Anlehnung an Theoreme de Maistres und de Bonalds führt er in diesem Zusammenhang aus:

»Wie das eine [...] nichts anderes darstellt als eine individuelle Infallibilität an Stelle der päpstlichen Infallibilität, so ersetzt das andere die Willkür der Könige durch die Willkür der Völker oder vielmehr durch die der einzelnen. Es bewirkt die vollständige Zerstörung des politischen Körpers und führt dazu, dass die Macht im Staat seinen wenigst kultivierten Klassen übergeben wird. Ebenso strebt das erste Prinzip die völlige Isolierung der Geister an, indem es die wenigst gebildeten Menschen mit dem Recht einer absoluten Kontrolle über das System der Gedanken ausstattet, welche von den höheren Geistern entwickelt worden sind, um der Gesellschaft als Führung zu dienen.« (ebd., 44)

Die auf ›Willkür‹ und ›Isolierung‹ beruhenden Prinzipien der Gewissensfreiheit und der Volkssouveränität seien aus naturwissenschaftlich-positiver Sicht jedoch schlechterdings sinnlos: »Innerhalb der Astronomie, der Physik, der Chemie, der Physiologie gibt es keine Freiheit des Gewissens. Denn jeder würde es absurd finden, nicht an die Prinzipien zu glauben, welche in diesen Wissenschaften durch kompetente Männer aufgestellt worden sind.« (ebd., 43)

Comte bekennt sich also mit Nachdruck zum antimodernistischen Ordnungsmotiv der ›reaktionären Schule‹ und erteilt dem freiheitsrechtlich-egalitären Ethos der Aufklärungsphilosophie eine schroffe Absage. Zugleich macht er aber deutlich, dass es ihm nicht um den restaurativen Rückzug in die vermeintlich heilen Verhältnisse einer idealisierten Vormoderne, sondern um die ordnungsstiftende Kraft eines kommenden ›positiven‹ Zeitalters geht, das sich allein an sozialwissenschaftlichen Einsichten in die Bewegungsgesetze und Funktionsmechanismen des gesellschaftlichen Lebens orientiert. Nur wenn man anerkenne, dass das Menschengeschlecht »einem Naturgesetz der Entwicklung unterworfen« ist, »welches durch die Beobachtung bestimmt werden kann und welches in jedem Augenblick auf die unzweideutigste Weise angibt, welche politische Tätigkeit ausgeübt werden soll«, werde es

möglich, dass »in der Politik wirkliche Gesetze zur Geltung kommen« (ebd., 110). Die Krise der Gegenwart werde sich deshalb erst dann überwinden lassen, wenn sich »eine Anschauung entwickelt haben wird, welche gleichzeitig diese beiden großen Bedingungen erfüllen kann, die unsere Zeit erfordert und welche bis heute als widersprechend angesehen worden sind: nämlich das alte System aufzugeben und doch eine regelmäßige und stabile Ordnung zu schaffen« (ebd., 50).

Physique sociale: Eine neue Wissenschaft der Solidarität zwischen Biologie und Geschichte

In diesem Rahmen versteht sich Comte als ingenieüser Begründer einer neuen »Wissenschaft der sozialen Entwicklung«, die sich zwischen Biologie und Geschichte ansiedelt und »die schwerste und wichtigste von allen« (Comte 1923c, XXXII, XXV) sei. Er nennt sie zunächst *physique sociale*, später dann *sociologie*⁷, weil es in ihr um »Ordnung und Fortschritt«, um »Statik und Dynamik« der gesellschaftlichen Entwicklung geht. Diese Wissenschaft müsse »das vergebliche unbedingte Suchen nach dem besten Regierungssystem« endgültig aufgeben und stattdessen »das fundamentale Bewußtsein einer spontan erfolgenden und durch Gesetze natürlich geregelten sozialen Bewegung auf dem Gebiete der politischen Ereignisse« entwickeln; einer Bewegung, die »jede vernünftige Gesetzgebung immer als entscheidende Basis respektieren muß« (Comte 1923a, 226).

Comte orientiert sich dabei an den Interpretationsmustern der modernen Biologie, denn anders als etwa die Physik habe diese einen grundlegenden methodolo-

7 Karl Acham zufolge findet sich das Wort *sociologie* erstmals im bereits erwähnten Brief Comtes an Valat vom 25.12.1824 (Karl Acham, Art. Soziologie, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 9, Basel: Schwabe u.a. 1995, 1270-1282, 1270). Im 1839 erschienenen vierten Band des *Cours* verwendet Comte den Topos der *sociologie* synonym mit dem der *physique sociale*. Er beschwert sich in einer später eingefügten Anmerkung aber darüber, dass der »vor 17 Jahren in meinen ersten Werken über politische Philosophie« (Comte 1923a, 5) geschaffene Begriff der *physique sociale* »durch die fehlerhaften Aneignungsversuche verschiedener Schriftsteller sozusagen verdorben worden« sei. Insbesondere moniert er den »Mißbrauch [...] bei einem belgischen Gelehrten« [gemeint ist Adolphe Quételet, der »Ahnherr der modernen sozialwissenschaftlichen Statistik« (Acham 1995, 1270); HJGK], der diese Formel, so Comte, »in den letzten Jahren zum Titel einer Arbeit wählte, worin es sich im höchsten Falle um einfache Statistik handelt« (Comte 1923a, 5; Anm. 1). Mit dieser Einschätzung wird Comte den »soziologischen Ambitionen Quételets allerdings nicht gerecht, vgl. dazu die Hinweise in François Ewald, Der Vorsorgestaat (1986), Frankfurt/M.: Suhrkamp 1993 [im Folgenden: Ewald 1993], 175-209.

gischen Erkenntnisfortschritt vollzogen. Sie gehe nämlich nicht mehr mechanisch, sondern organologisch vor, erhebe also nicht das singuläre Einzelne, sondern das organische Ganze zum Ausgangspunkt ihrer Beobachtungen. In ihr habe sich die Einsicht durchgesetzt, dass dieses über höhere und komplexere Eigenschaften verfüge als seine einzelnen Elemente, dass das Ganze also eine eigene Existenz *sui generis* habe und von daher mehr und anderes sei als die bloße Summe seiner Teile. Dieser organische Vorrang des Ganzen vor seinen Teilen gilt Comte zufolge aber nicht nur für die Funktionszusammenhänge biologischer Organismen, sondern in analoger Weise auch für das soziale Leben einer Gesellschaft, denn soziale Organismen würden sich durchaus ähnlich wie biologische Organismen organisieren und entwickeln.

Zur Bezeichnung dessen, was diese Organismen strukturiert und zusammenhält, rekurriert Comte nun mit großer Selbstverständlichkeit auf die Vokabel der Solidarität. So notiert er etwa, die moderne Biologie habe gezeigt, »daß die wachsende Vollkommenheit des tierischen Organismus vor allem in der immer mehr hervortretenden Spezialisierung der mannigfachen Funktionen besteht, die von den mehr und mehr unterschiedenen und gleichwohl streng solidarischen Organen ausgeführt werden, aus denen er sich allmählich zusammensetzt, indem er sich mehr dem menschlichen Organismus annähert« (ebd., 427). Da Comte analoge Funktions- und Entwicklungsgesetzmäßigkeiten auch den menschlichen Gesellschaften zugrunde liegen sieht, kann er umstandslos fortfahren und ergänzen: »Vorzüglich derart ist nun der eigentümliche Charakter unseres sozialen Organismus«, der damit zugleich in »seiner notwendigen Überlegenheit über jeden individuellen Organismus« (ebd.) vor Augen trete. Und geradezu begeistert fragt er seine Leser schließlich, ob man irgendwo »ein wunderbareres Schauspiel sehen« könne

»als diese regelmäßige und fortgesetzte Konvergenz einer unzähligen Menge von Individuen, von denen jedes einzelne eine ganz bestimmte und bis zu einem gewissen Grade unabhängige Existenz besitzt, und die gleichwohl alle, trotz der größeren oder geringeren, zwiespältigen Verschiedenheiten ihrer Talente und insbesondere ihrer Charaktere, unaufhörlich geneigt sind, durch eine Unzahl verschiedener Mittel zu ein und derselben allgemeinen Entwicklung beizutragen, ohne sich für gewöhnlich darüber verständigt zu haben, ja sogar meist ohne daß die Mehrzahl von ihnen es weiß, die nur ihren persönlichen Trieben zu gehorchen meinen?« (ebd., 427f.)

Comtes *physique sociale* definiert sich also explizit antivoluntaristisch und antisubjektivistisch. Nur die Biologie könne »den notwendigen Ausgangspunkt der gesamten sozialen Spekulation« (ebd., 349) bilden. So könne man den zeitgenössischen biologisch-physiologischen Erkenntnissen etwa entnehmen, dass »der wesentlich spontane Vergesellschaftungstrieb der menschlichen Gattung« vor allem »einer instinktiven Neigung zum Gemeinschaftsleben« entspringe; und zwar »ganz unab-

hängig von jeder persönlichen Berechnung und oft im Widerspruche zu den stärksten individuellen Interessen« (ebd., 394). Von daher werde schon vor aller philosophischen Spekulation die »außerordentliche Unvernunft der sonderbaren Lehren« deutlich,

»die den sozialen Zustand einzig und allein von dem wesentlichen Nutzen herleiten [...], den der Mensch aus ihm für die vollkommenste Befriedigung seiner verschiedenen persönlichen Bedürfnisse zieht. Denn dieser unbestreitbare Nutzen, welchen Einfluß man ihm auch unterschiebt, hat tatsächlich erst nach einer langen vorherigen Entwicklung der Gesellschaft, deren Entstehung man ihm so zuschreibt, zutage treten können.« (ebd., 393f.)

Trotz dieser starken Orientierung an der Biologie als zentraler Bezugswissenschaft distanziert sich Comte jedoch deutlich von den »biologischen Philosophen« seiner Zeit,⁸ denen er vorwirft, dass sie den organisch-physiologischen Phänomenen »fast immer einen übertriebenen Wert beilegen, was auf die völlige Unterdrückung der Soziologie als direkter und besonderer Wissenschaft hinwirken würde«. Hier nehme man nämlich »jeder historischen Beobachtung im eigentlichen Sinne« ihre Bedeutung (ebd., 352). Comte betont dagegen durchgängig, dass es die Soziologie gegenüber der Biologie mit einem wesentlich komplexeren Gegenstandsbereich zu tun habe. Während sich die Biologie nämlich auf die Beschreibung der Gesetzmäßigkeiten der Funktionen und der Entwicklungsdynamik körperlicher Phänomene und Prozesse beschränke, habe die Soziologie den sozialen Organismus vor allem auch in seinen intellektuellen und moralischen Dimensionen zu erfassen, die sich einer langen Entwicklung von Kultur und Geschichte verdankten.

Wenn die Soziologie also die soziale Evolution und ihre Gesetzmäßigkeiten in angemessener Weise erfassen wolle, so bleibe sie fundamental auf historisch-vergleichende Beobachtungen angewiesen. Andernfalls gerate »die Haupterscheinung der Soziologie, diejenige, welche allem Anscheine nach ihre wissenschaftliche Originalität begründet, d.h. der allmähliche und fortgesetzte Einfluß der menschlichen Generationen aufeinander«, empirisch und theoretisch aus dem Blick. Denn die »tatsächlichen Hauptphasen einer so komplizierten Evolution« wie die der

8 Comte bezieht sich hier namentlich auf den deutschen Biologen Franz Joseph Gall, veranlasst wahrscheinlich durch dessen 1809 erschienene Schrift *Untersuchung über die Anatomie des Nervensystems überhaupt, und des Gehirns insbesondere. Ein dem französischen Institute überreichtes Mémoire*. Diese Schrift erschien 1810 auch in einer französischen Fassung. Zu Gall vgl. *Peter-Christian Wegner*, Franz-Josef Gall 1758-1828. Studien zu Leben, Werk und Wirkung, Hildesheim u.a.: Olms 1991. Hier wird eine Rezeption Galls durch Comte allerdings nicht erwähnt. Zum Siegeszug organologischen Denkens im Allgemeinen und in der Biologie des 19. Jahrhunderts im Besonderen vgl. einführend *Repplinger* 1999, 128-136.

Gesellschaft lassen sich für Comte ohne »das notwendige direkte Vorwiegen der historischen Analyse im eigentlichen Sinne« nicht ausfindig machen (ebd., 353). Und da schon in einem frühen Entwicklungsstadium menschlicher Gesellschaften »der successive und zunehmende Einfluß der früheren Generationen alsbald die hauptsächliche Ursache der allmählichen Veränderungen« bilde, die die Soziologie zu erfassen habe, müsse hier »die historische Analyse [...] mit Notwendigkeit auf immer vorherrschen« (ebd., 353f.).⁹

Comtes *physique sociale* bzw. *sociologie* erkennt den irreduziblen Eigenwert des Sozialen also durchaus an. Soziale Tatsachen und Entwicklungen werden von ihr nicht einfach mit biologischen Gesetzmäßigkeiten gleichgesetzt. Vielmehr habe die Soziologie – noch deutlich stärker als die Biologie, die angesichts der Komplexität ihres Gegenstandes bereits gelernt habe, jederzeit mit deutlichen Mutationen zu rechnen – von erheblichen sozialen *modifications* auszugehen, denn die Erscheinungen des gesellschaftlichen Lebens seien »von allen die modifizierbarsten« (ebd., 286). Allerdings beharrt Comte darauf, dass derartige Modifikationen »die Gesetze der Harmonie oder diejenigen der Succession« (ebd., 288) nicht außer Kraft setzen können. Es gelte nämlich, dass die Entwicklung der Menschheit umso stärker soziologischen Gesetzmäßigkeiten – Comte spricht hier von »gebieterischen Naturgesetzen« (ebd., 274) – unterworfen sei, je komplexer und umfangreicher die Gesellschaft werde, da auf diese Weise zwangsläufig »die von irgendwelchen individuellen Einflüssen herrührenden Unregelmäßigkeiten mehr zurücktreten müssen« (ebd.). Auch wenn Comte immer wieder »das Prinzip der allgemeinen Grenzen jedwedes politischen Handelns« betont, sieht er also durchaus Möglichkeiten »des lebhaftesten menschlichen Eingreifens« (ebd., 284). Und nur so lässt sich schließlich auch seine zentrale Überzeugung plausibel machen, dass es sich bei den Krisenerscheinungen der Gegenwart vor allem um eine intellektuelle Krise handle, die durch die erwähnte »Reorganisation der geistigen Gewalt« (Comte 1973, 63) geheilt werden könne und müsse.

9 So habe auch der »berühmte Gall« mit seinen Arbeiten zur Physiologie des menschlichen Gehirns, wie Comte in diesem Zusammenhang anmerkt, zu Unrecht die These einer »Unveränderlichkeit der militärischen Tendenzen der Menschheit« vertreten. Hier habe »das verkehrte Übergewicht biologischer Erwägungen und die unvernünftige Gering-schätzung historischer Erkenntnisse« zu einem »tiefen Verkennen der wahren sozialen Entwicklung« (Comte 1923a, 356) geführt.

Soziale Statik und soziale Dynamik: Eine ›théorie positiviste des accumulations‹

In dem Maße, wie Comte einem simplifizierenden biosoziologischen Organizismus entgeht und historisch-vergleichende Forschungsaufgaben ins Zentrum seiner neuen Wissenschaft rückt, differenziert sich seine *sociologie* in zwei verschiedene Forschungsfelder aus: in die *statique sociale*, die die »Gesetze der Harmonie« (Comte 1923a, 392) erforscht und in der der »Begriff des Consensus« im Mittelpunkt steht; und in die *dynamique sociale*, die die »Gesetze der Succession« (ebd., 254) betrachtet und sich mit »der unvermeidlichen Solidarität« beschäftigt, die »unter den verschiedenen Elementen unserer sozialen Evolution unaufhörlich herrscht« (ebd., 470).¹⁰ Für beide Forschungsfelder will Comte die jeweiligen Gesetzmäßigkeiten und Funktionslogiken aufdecken, und in beiden steht »der wissenschaftliche Begriff der Solidarität« (ebd., 255), das Konzept »der allumfassenden sozialen Solidarität« (ebd., 254)¹¹ im Mittelpunkt der Betrachtungen. Während es der sozialen Dynamik vor allem diachron um die Gesetze der historischen Kontinuität geht, hat es die soziale Statik synchron mit denjenigen Gesetzen zu tun, die den gegenwärtigen Zusammenhalt eines sozialen Systems bestimmen. Auf beiden Ebenen lassen sich die jeweils geltenden sozialen Gesetzmäßigkeiten Comte zufolge »beim positiven Studium der sozialen Solidarität und der menschlichen Evolution« (ebd., 287) ausfindig machen.

Im Zusammenhang mit der *dynamique sociale* betont Comte ganz in Einklang mit der französischen Restaurationsphilosophie, dass die von ihm angestrebte *science nouvelle* wie keine andere Wissenschaft sonst aufzeige,

10 Wesentlich bekannter als Comtes Überlegungen zur *statique sociale* sind seine Theoreme zur *dynamique sociale* geworden. Hier ist vor allem das sogenannte ›Drei-Stadien-Gesetz‹ der Evolution der Menschheitsgeschichte und des menschlichen Geistes zu nennen, das er in Anlehnung an entsprechende Überlegungen der Aufklärungsphilosophen Turgot und Condorcet schon 1822 in seinem *prospectus* formuliert hatte – mitsamt den daran anschließenden Visionen eines bevorstehenden positivistischen Weltzeitalters unter dem Signum von ›Ordnung und Fortschritt‹ (*ordre et progrès*). Comte vermochte damit im 19. und frühen 20. Jahrhundert innerhalb und außerhalb Europas eine erhebliche Wirkungsgeschichte auszulösen.

11 An anderer Stelle notiert er mit einem gewissen definitatorischen Einschlag: »Man kann in der Tat sagen, daß überall, wo irgendein System besteht, hinfort auch eine gewisse Solidarität bestehen muß.« (Comte 1923a, 254) Dazu habe schon die noch rein mechanisch ausgerichtete Astronomie »den ersten wirklichen Ansatz« geliefert; und zwar mit dem Aufweis, dass »gewisse Strömungen eines Gestirnes [...] auf dem Wege modifizierter Gravitation manchmal auf ein anderes fühlbar hinüberwirken« (ebd., 254f.).

»wie die Masse des Menschengeschlechtes, in der Gegenwart, in der Vergangenheit und selbst in der Zukunft, in jeder Hinsicht und immer mehr, sei es örtlich oder zeitlich, eine ungeheure und ewige soziale Einheit bildet, deren verschiedene individuelle oder nationale Organe, unaufhörlich durch eine innige und allumfassende Solidarität verbunden, jedes auf seine Art und in einem bestimmten Maße zur fundamentalen Entwicklung der Menschheit unvermeidlich beitragen; eine wahrhaft bedeutungsvolle und ganz moderne Anschauung, die später die rationelle Hauptgrundlage der positiven Moral werden muß« (ebd., 297f.).

Zu dieser unaufhörlichen historischen Solidaritätskontinuität gehört für Comte auch das Motiv einer – ebenfalls schon bei den französischen Restaurationstheoretikern angelegten – permanenten *transmission* bzw. *accumulation* von Kenntnissen, Fähigkeiten und Ressourcen aller Art, die die Menschheit im Verlauf ihrer Geschichte ansammelt und von Generation zu Generation weitergibt.¹² Comte legt hier besonderen Wert auf die Feststellung, dass sich diese Ressourcenakkumulation nicht nur auf die materielle Dimension des gesellschaftlichen Reichtums, sondern weit darüber hinaus auf die Gesamtheit des kulturellen und moralischen Erbes der Menschheit beziehe. In diesem Sinne arbeite nie jemand allein für sich selbst, für seinen *profit personnel*. Vielmehr gelte, dass jeder Einzelne, ob er darum weiß oder nicht, stets *travaille effectivement pour autrui*. In diesem Sinne schreibt Comte in seinem zwischen 1851 und 1854 erschienenen vierbändigen *Système de politique positive*:

»Ehrlich gesagt, selbst wenn der Arbeiter nicht mehr Sklave ist, erhebt er sich allzu selten zum kontinuierlichen Gefühl seiner wahren sozialen Würde und verharret lange Zeit, seine Aufgabe als eine einfache Quelle von persönlichen Profiten anzusehen. Doch diese primitiven Sitten unserer Industrie, die zunächst aus der Sklaverei resultieren und dann durch die moderne Anarchie verlängert werden, sollen im Gesamt der menschlichen Schicksale nur eine vorübergehende Phase darstellen, während welcher man selbst bereits den normalen Zustand wahrnehmen kann. Da jeder effektiv für den anderen arbeitet, wird diese Wahrheit damit enden, allgemein gefühlt zu werden, wenn der Positivismus überall eine exakte Würdigung der Realität vorherrschend gemacht haben wird.«¹³

12 Vgl. zu diesem für die späteren Theoriebemühungen der französischen Solidaristen zentralen Motiv Patrick Cingolani, L'idée d'Humanité chez Auguste Comte. Solidarité et continuité, in: Centre universitaire de recherches administratives et politiques de Picardie (Hg.), La solidarité: un sentiment républicain?, Presses universitaires de France 1992, 42-54 [im Folgenden: Cingolani 1992], 44f.

13 Auguste Comte, System der Positiven Politik. Zweiter Band von vier Bänden. Aus dem Französischen übersetzt von Jürgen Brankel, Wien: Turia und Kant 2008, 169.

Schon 1830, im ersten Band des *Cours*, hatte Comte auf den historischen Akkumulationsprozess der Arbeitsleistungen der Menschheit aufmerksam gemacht und – unter Rückgriff auf ein Zitat des Aufklärungsphilosophen Condorcet – betont, dass dies nicht nur für die materiellen Güter gelte, sondern vor allem auch für »die rein spekulativen Arbeiten«, etwa für die »rein theoretischen Arbeiten von Archimedes und Apollinius; derart, dass Condorcet diesbezüglich mit Recht sagen konnte: »Der Matrose, den eine genaue Beobachtung des Längengrades vor dem Schiffbruch rettet, verdankt sein Leben einer Theorie, die zweitausend Jahre zuvor von genialen Menschen durch simple geometrische Spekulationen hervorgebracht worden ist.«¹⁴

Arbeitsteilung und Kräftevereinigung: Adam Smith soziologisch wiedergelesen

Während es Comte in seiner *dynamique sociale* um die historische Kontinuitätsolidarität der gesamten Geschichte der Menschheit und der ihr bevorstehenden Zukunft geht, betont er in der *statique sociale* vor allem das Phänomen der »natürlichen und unwillkürlichen Ordnung« (Comte 1923a, 254) im sozialen Leben der Gegenwart. Von fundamentaler Bedeutung für die synchrone »Statik« und »Solidarität« der Gesellschaft sind dabei auch für Comte – wie zuvor für Adam Smith in dessen epochemachender Untersuchung zum *Wealth of Nations* und später dann für Émile Durkheim und seine berühmte Studie zur *division du travail social* – die Phänomene der Arbeitsteilung und die damit verbundenen Prozesse zunehmender gesellschaftlicher Differenzierung und Spezialisierung.

Im Blick auf die treibenden Kräfte, die die soziale Statik einer Gesellschaft erst generieren, spricht also auch Comte »der Arbeitsteilung und der Kräftevereinigung« (ebd., 428) eine zentrale Rolle zu. Insbesondere in den Gegenwartsgesellschaften wachse dem arbeitsteiligen »Zusammenwirken« eine elementare Bedeutung zu, die für jedes Gesellschaftsmitglied im Alltag spürbar werde und ein deutliches Bewusstsein wechselseitiger Abhängigkeit und gegenseitiger Verpflichtung mit sich bringe. So notiert er:

»Gewiß ist nichts in dem sehr entwickelten System unserer sozialen Ökonomie fühlbarer, wo Tag für Tag jeder von uns in notwendiger Folge der großen, immer erneuten Teilung der menschlichen Arbeit in vieler Hinsicht selbst den Unterhalt seines eigenen Lebens auf der Tüchtigkeit und Sittlichkeit einer Unmenge von beinahe unbekannten Kräften beruhen läßt, deren Untauglichkeit oder Verderbtheit oft sehr ausgedehnte Massen berühren könnten.« (ebd., 445)

14 *Auguste Comte*, *Cours de philosophie positive*, Tome premier, Paris: Bachelier 1830, 65; vgl. *Jean Antoine N. de Condorcet*, *Entwurf einer historischen Darstellung der Fortschritte des menschlichen Geistes* (1794), Frankfurt/M.: Suhrkamp 1976, 192.

Smiths Behauptung allerdings, dass eine in der Natur des Menschen liegende Neigung zum Tausch letztlich auch den Anstoß zur Arbeitsteilung gegeben habe (vgl. Smith 1974, 16), greift für Comte deutlich zu kurz. Die Prozesse der Arbeitsteilung sind für ihn nämlich nicht abstrakt-anthropologischer, sondern historisch-sozialer Natur und treten im Verlauf der geschichtlichen Entwicklung umso mehr hervor und werden »um so bewundernswerter«, je mehr sich die Gesellschaft »kompliziert und ausdehnt« (Comte 1923a, 428). Ein dauerhafter sozialer Zusammenhang über die Sozialform der Familie hinaus entstehe nämlich erst durch das Phänomen des »spontanen oder vereinbarten Zusammenwirkens«, das auf »die bestimmte und gleichzeitige Teilnahme an einer gemeinsamen Unternehmung« (ebd., 432) ziele. Und nur in dem Maße, wie sich allmählich die gewohnheitsmäßige Praxis eines solchen arbeitsteiligen Zusammenwirkens entwickle, komme es auch zur »eigentlichen Vergesellschaftung«. Denn »die Spezialisierung der Arbeiten, die das elementare Prinzip der Gesellschaft im allgemeinen ist« (ebd., 429), schaffe mit der Zeit eine »Gewohnheit dieses teilweisen Zusammenwirkens«; und erst diese sei in der Lage,

»auf dem Wege der intellektuellen Reaktion den sozialen Instinkt zu entwickeln, indem sie jeder Familie spontan ein dauerndes richtiges Gefühl ihrer engen Abhängigkeit gegenüber allen anderen, und zugleich ihrer eigenen persönlichen Wichtigkeit einflößt, insofern sich dann jede so ansehen kann, als erfüllte sie bis zu einem gewissen Grade eine wahrhafte, öffentliche Funktion, die für die Gesamtökonomie mehr oder weniger unentbehrlich, aber vom Gesamtsystem unzertrennlich ist« (ebd., 437).

Comtes Theorie arbeitsteilig konstituierter sozialer Solidarität bleibt also – anders als die nationalökonomischen Theorien, die im Gefolge Adam Smiths dieses fundamentale soziologische Phänomen lediglich auf ökonomische Aspekte der Wohlstandsmehrung hin interpretieren – keineswegs bei den materiellen Effekten der Arbeitsteilung stehen. Die Arbeitsteilungs-Lehren der Nationalökonomie unterzieht Comte vielmehr einer scharfen Kritik, da sie dieses Phänomen »unvernünftigerweise auf viel zu untergeordnete Fälle« beschränkten und nur »eine außerordentlich enge Vorstellung davon geben«. Dadurch komme jedoch »die Ausdehnung und die Tragweite dieses großen Prinzips [...], dem die menschliche Gesellschaft notwendigerweise die wichtigsten Eigenschaften verdankt, die sie von anderen Ansammlungen tierischer Familien unterscheiden« (ebd., 433), viel zu kurz.¹⁵ Comtes »so-

15 Die Arbeitsteilungs-Überlegungen der Klassiker der schottischen Moralphilosophie versucht Comte von diesem Verdikt allerdings auszunehmen, wenn er dem »berühmten Adam Smith« konzidiert, dieses Prinzip »weitaus philosophischer gewürdigt« zu haben. Und auch zu Adam Ferguson notiert er: »Der scharfsinnige Ferguson hatte dessen wissenschaftlichen Wert gebührend vorhergeahnt.« (Comte 1923a, 433) Schon vor Adam

ziologische« Kritik an den nationalökonomischen Interpretationen der Arbeitsteilung kann damit als eine der zentralen Lehren des ersten Bandes seines *Cours* angesehen werden; und mit Recht ist in diesem Zusammenhang konstatiert worden: »Comte ist der Erste, der in der Arbeitsteilung etwas anderes als ein rein ökonomisches Phänomen gesehen hat.« (Mauranges 1909, 95)

2.1.2 Soziale Solidarität statt individueller Rechte?

Auguste Comte geht es vor allem um die Bedeutung der Arbeitsteilung für die soziale Integration der Gesellschaft, die für ihn letztlich nur eine geistig-moralische sein kann. Es geht ihm um die Frage, inwiefern die Prozesse der Arbeitsteilung in der Lage sind, bei den Individuen den so dringend benötigten »auf das Ganze gerichteten Geist« zu entwickeln. Dabei ist er gegenüber der sozialintegrativen Kraft der Arbeitsteilung durchaus skeptisch. Aus ihr resultiere nämlich zunächst einmal eine erhebliche »Zersplitterung«, da derartige Differenzierungen »individuelle Abweichungen hervorbringen« (Comte 1923a, 439f.). Die Arbeitsteilung gestatte zwar einerseits »dem auf das Einzelne gerichteten Geiste eine glückliche Entwicklung«, habe andererseits aber die »Tendenz, den auf das Ganze gerichteten Geist zu ersticken oder wenigstens gründlich zu fesseln«. Denn obwohl der Einzelne durch seine spezialisierte Tätigkeit *de facto* »in eine enge Abhängigkeit von der Masse gebracht wird«, werde er in seinen Gefühlen von der Wahrnehmung dieses neuen Abhängigkeitszusammenhangs erst einmal »abgelenkt«, da ihn seine Arbeit »beständig an sein Privatinteresse erinnert, dessen wahren Zusammenhang mit dem öffentlichen Interesse er nur sehr undeutlich wahrnimmt« (ebd.). Comte verdeutlicht dies nicht nur am Schicksal des berühmten Smithschen Manufaktur-Arbeiters¹⁶, der aus-

Smiths Lobrede auf die Arbeitsteilung hatte Adam Ferguson u.a. vor den Folgen der Arbeitsteilung gewarnt und betont, dass »die Teilung der Berufe« auch dazu führe, »die Bande der Gesellschaft zu zerbrechen [...] und die Individuen von jenem gemeinsamen Schauplatz ihrer Beschäftigung abzuziehen, auf dem die Gefühle des Herzens und der Geist am glücklichsten Verwendung findet« (*Adam Ferguson*, Versuch über die Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft (1767), Frankfurt/M.: Suhrkamp 1988, 388).

- 16 In der Tat kommt Adam Smith in seinem *Wealth of Nations* in keiner Weise auf die Auswirkungen zu sprechen, die die arbeitsteilig zergliederte Produktion für die Person des Arbeiters haben könnte. Die Manufakturarbeiter seines berühmten Stecknadelspiels geraten bei ihm nur im Hinblick auf die Optimierungschancen arbeitsteiliger Produktivitätszuwächse in den Blick. So heißt es etwa, dass »die Arbeitsteilung zwangsläufig auch die Geschicklichkeit oder Handfertigkeit des Arbeiters beträchtlich« steigere, wenn

schließlich »mit der Herstellung von Messergriffen oder Stecknadelköpfen« (ebd., 440) beschäftigt ist, sondern auch an der zunehmenden Spezialisierung in den intellektuellen Berufen, in denen jemand seine gesamte Arbeitszeit nur »mit der Lösung einiger Gleichungen oder der Klassifizierung einiger Insekten« (ebd., 441) zubringt. Diese Spezialisierungen haben für Comte – und hier formuliert er zentrale Intuitionen der klassischen Kritik an der fabrikgesellschaftlichen Arbeitsteilung – zunächst einmal den Effekt, den einzelnen Individuen »eine verderbliche Gleichgültigkeit gegenüber dem allgemeinen Gange der menschlichen Angelegenheiten einzuflößen, vorausgesetzt, dass es nur immerfort Gleichungen zu lösen und Stecknadelköpfe zu produzieren gibt« (ebd.).

Dennoch ergibt sich für Comte aus den Prinzipien der Teilung und des Zusammenwirkens der Arbeit eine fundamentale geschichts- und gesellschaftstheoretische Einsicht, die allerdings nicht allen Gesellschaftsmitgliedern unmittelbar bewusst werde; nämlich

»nicht allein die Individuen und die Klassen, sondern in vielen Beziehungen auch die verschiedenen Völker so anzusehen, als wenn sie gleichzeitig in einer eigentümlichen, genau bestimmten Weise und in einem besonderen, genau bestimmten Grade an einem ungeheuren und gemeinsamen Werke teilnähmen, dessen unvermeidliche, allmähliche Entwicklung überdies auch die gegenwärtigen Mitarbeiter mit der Reihe ihrer etwaigen Vorgänger und selbst mit derjenigen ihrer verschiedenen Nachfolger verknüpft. Es ist also die fortgesetzte Verteilung der menschlichen Arbeiten, welche vornehmlich die soziale Solidarität ausmacht [...].« (ebd., 436)

In diesem Sinne ruft Comte, von dem übrigens auch das berühmte Wort: »Die Toten regieren die Lebenden« (*Les vivants sont toujours et de plus en plus gouvernés essentiellement par les morts*)¹⁷ stammt, auch in seinem erstmals 1852 erschienenen *Catéchisme positiviste* in Erinnerung, dass wir geboren werden mit »Verbindlichkeiten jeder Art gegen unsere Vorgänger, unsere Nachfolger und unsere Zeitgenossen«. Und daraus resultiere eine überwältigende Pflicht zu einer grenzenlosen sozialen Dankbarkeit; eine Pflicht, vor der alle individuellen Rechts- und Selbstbehauptungsansprüche der Einzelnen gegenüber der Gemeinschaft »ungereimt« und »unsittlich« würden:

sie »jede Tätigkeit, die ein Arbeiter sein ganzes Leben lang ausübt, auf einen einfachen Arbeitsgang zurückführt« (Smith 1974, 12).

17 Auguste Comte, *Système II*, Paris 1852, 363; zit. nach Werner Fuchs-Heinritz, Auguste Comte: Die Toten regieren die Lebenden, in: Klaus Feldmann/Werner Fuchs-Heinritz (Hg.), *Der Tod ist ein Problem der Lebenden. Beiträge zur Soziologie des Todes*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1995, 19-58, 51.

»Der Positivismus gestattet immer nur Pflichten Aller gegen Alle. Denn sein jederzeit sozialer Standpunkt kann niemals irgend welchen Rechtsbegriff zulassen, der stets den Einzelmenschen zur Voraussetzung hat. Wir werden geboren, belastet mit Verbindlichkeiten jeder Art gegen unsere Vorgänger, unsere Nachfolger und unsere Zeitgenossen. Später entwickeln und vergrößern sie sich nur, bevor wir im Stande sind, irgend eine Dienstleistung zurückzuerstatten. Auf welche menschliche Grundlage könnte man also den Gedanken des *Rechts* stützen, der vernünftigerweise eine vorgängige Wirksamkeit einschließen würde? Wären auch unsere Anstrengungen noch so groß, so wird uns das längste wohlangewandte Leben niemals erlauben, mehr als einen unmerklichen Theil dessen zurückzugeben, was wir erhielten. Gleichwohl würde uns nur eine völlige Rückerstattung gehörig berechtigen, den Ausgleich der ferneren Dienste zu beanspruchen. Alles menschliche Recht ist daher ebenso ungereimt, wie unsittlich. Da es keine göttlichen Rechte mehr giebt, so muß dieser Begriff völlig verschwinden als ausschließlich die vorläufige Ordnung betreffend, und als geradezu unvereinbar mit dem endgültigen Zustand, der in Folge der Aufgaben nur Pflichten gestattet.«¹⁸

Die arbeitsteiligen Differenzierungsprozesse bilden auch die Basis für Comtes geschichtsphilosophischen Ausblick auf die bevorstehende Vollendung dieser Entwicklungsdynamik, wenn er in einer von holistisch-harmonistischem Überschwang geprägten Emphase erklärt:

»So betrachtet, strebt die soziale Organisation immer mehr sich auf eine strenge Würdigung der individuellen Verschiedenheiten zu gründen, indem sie die menschlichen Arbeiten so verteilt, daß sie jeden mit der Aufgabe betraut, die er am besten erfüllen kann, nicht allein seiner eigenen Natur gemäß, die nur zu oft in jedem Sinne zu wenig ausgesprochen ist, sondern auch nach seiner tatsächlichen Erziehung, seiner augenblicklichen Stellung, kurz nach allen seinen

18 *Auguste Comte, Catéchisme positiviste. Ou sommaire exposition de la religion universelle en 13 entretiens systématiques entre une femme et un prêtre de l'Humanité* (1852; Zweite Ausgabe: 1859). Dt. Fassung: *Katechismus der Positiven Religion*. Nach der zweiten Ausgabe des Originals übersetzt von E. Roschlau, Leipzig: Otto Wigand 1891 [im Folgenden: *Comte* 1891], 315f. (Herv. i.O.) Zentrale Theoreme der *sociologie* Comtes, nicht zuletzt auch das Motiv von der »Last der Verpflichtungen«, sollten dann – vor allem über die Vermittlung des Comte-Schülers und späteren Senators Émile Littré – in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts Eingang »sowohl in das allgemein republikanische Denken als auch in den Solidarismus und die Durkheimsche Soziologie« finden, wie *Fiegle* 2003, 94 zu Recht betont. Auch wenn hier, abgesehen von Comtes schroffem Antiindividualismus, mit den Topoi der »Verbindlichkeiten von Geburt an« und der »Unmöglichkeit der Rückerstattung« bereits nahezu alle Ingredienzien der späteren solidaristischen Bewegung auftauchen, so findet sich die Kernformel des republikanischen *solidarisme* der Jahrhundertwende, der von Léon Bourgeois geprägte Begriff der *dette sociale*, bei Comte wohl noch nicht.

Haupteigenschaften, so dass alle individuellen Organisationen schließlich zum gemeinsamen Wohle verwertet werden, selbst die mangelhaftesten und unvollkommensten nicht ausgenommen, es handle sich denn um Fälle ausgesprochener Unnatur. Das ist wenigstens das ideale Vorbild, das man sich hinfort als wesentliches Endziel der tatsächlichen Ordnung denken muß [...].« (ebd., 437)

*Okzidentale Republik und Menschheits-Religion:
Plädoyer für eine Erziehungsdiktatur*

Weil die aus den Prozessen der Arbeitsteilung resultierende »fatale Neigung zur wesentlichen Zersplitterung der Ideen, der Gefühle und der Interessen« für Comte eine schwerwiegende Herausforderung für den organisch-sozialen Zusammenhalt einer Gesellschaft darstellt, sieht er vor allem die Regierung in der Pflicht, diese Zersplitterungstendenz »hinlänglich zu zügeln und ihr soviel als möglich vorzubeugen« (Comte 1923a, 441). Sie habe deshalb »unaufhörlich den Gedanken an das Ganze und das Bewußtsein der gemeinsamen Solidarität darin wachzuerhalten« (ebd., 442). Die Frage, mit welchen Mitteln und Maßnahmen dies konkret geschehen soll, sollte dann Comtes publizistisches Schaffen seit der Mitte des 19. Jahrhunderts voll und ganz in Anspruch nehmen.

Aber schon 1842, im sechsten und letzten Band des *Cours*, ist unübersehbar, dass Comte vor allem an eine intensive Religions- und Ideologiepolitik zur geistig-moralischen Erziehung der Menschheit denkt. Nur so sei zu gewährleisten, dass sich die Individuen affektiv und emotional dem »auf das Ganze gerichteten Geist« ohne Vorbehalte hingeben. Dazu denkt er an die Neuerrichtung einer zunächst die westlichen Gesellschaften und dann potenziell die gesamte Menschheit umfassenden *république occidentale*, einer nach dem Vorbild des Mittelalters mit seiner Einheit von *regnum* und *sacerdotium* aufgebauten *sociocratie*, die als »Herrschaft der Gesellschaft« die restaurative Aristokratie und die anarchistische Demokratie endgültig überwindet und sich durch die bedingungslose religiöse Verehrung des *Grand-Être* der *Humanité* auszeichnet.¹⁹ So heißt es im *Catéchisme positiviste*:

»Es ist somit frei und offen unsere Absicht, den Westen sowohl von einer anarchistischen Demokratie, als von einer rückschrittlichen Aristokratie zu befreien, um, soweit dies möglich, eine wahre Soziokratie zu begründen, die mit weisem Vorbedacht alle menschlichen Kräfte an der allgemeinen Wiedergeburt, jede einzelne ihrem Wesen entsprechend, mitwirken läßt.« (Comte 1891, 3f.)

19 Vgl. dazu nach wie vor *Henri de Lubac*, Die Tragödie des Humanismus ohne Gott. Feuerbach, Nietzsche, Comte und Dostojewski als Prophet (Le drame de l'humanisme athée, 1943), Salzburg: Otto Müller 1950 [im Folgenden: *de Lubac* 1950], 109-217.

Sämtliche Bildungs- und Erziehungsinstitutionen dieser *sociocratie* hätten deshalb dafür zu sorgen, dass überall »gesunde Gewohnheiten, unter dem Einfluß richtiger, im voraus gebildeter Urteile sorgfältig gepflegt« werden und jeder »von Kindheit an zur wirksamen Entwicklung des sozialen Instinktes und des Pflichtgefühls« angehalten wird (Comte 1923c, 449). Das kommende Zeitalter dieser Okzidentalischen Republik, für deren neu zu errichtende Institutionen Comte in seinen Spätschriften akribische Spezialbestimmungen und detaillierteste Vorschriften erließ, sah er beherrscht von einer neuen sozialen Moral auf positivistisch-religiöser Grundlage. Alle individualistisch-metaphysischen Mentalitätslagen des Aufklärungszeitalters würden dann endgültig der Vergangenheit angehören; und nicht zuletzt würde auch das Wort »Recht« überflüssig und aus der Sprache der Politik verschwinden. Die individuellen Rechtsansprüche des Einzelnen würden dann ebenso wie die bürgerlich-liberalen Leitideen von abstrakter Freiheit und Gleichheit durch ein organisches Bewusstsein von der Allgegenwart sozialer Pflichten ersetzt, das aus dem Wissen um die umfassende historische und soziale Solidarität der Menschheit und des menschlichen Lebens erwachse. Das bisher zumeist nur schwach empfundene Gefühl allgemeiner Solidarität und wechselseitiger Abhängigkeit werde dann, so Comtes Hoffnung, endgültig durch starke Gefühle und Affekte einer sozialen Liebe (*amour social*) abgelöst, um »fortan den wahren auf das Ganze gerichteten Geist und infolgedessen das wahre Pflichtgefühl, das damit seiner Natur nach eng verknüpft ist, überwiegen zu lassen« (ebd., 420). Der einzelne Bürger verstehe sich dann nicht länger als individueller Träger unantastbarer Rechte, sondern als *un fonctionnaire public*, der sich ganz in den Dienst der Gemeinschaft stellen will. Denn schließlich hätten die Menschen, so Comte, eine echte und tiefe Empfindung davon, »wie süß es ist, zu gehorchen, wenn wir das in unseren Tagen fast unmögliche Glück verwirklichen können, durch weise und würdige Führer von der drückenden Verantwortlichkeit einer allgemeinen Leitung unseres Handelns angemessen befreit zu werden« (Comte 1923a, 450).

Libérale Schutz- und Abwehrrechte sind hier aufgrund ihrer grundsätzlich »anti-sozialen« Natur ebenso wenig vorgesehen wie eine parlamentarische Demokratie, ein Mehrparteiensystem oder eine freie politische Öffentlichkeit. Im Zentrum der Soziokratie steht vielmehr die »geistliche Regierung«, *le gouvernement spirituel*, während die »weltliche Regierung« bei den Industriellen und Bankiers liegen sollte. Denn diese seien aufgrund ihrer Erfahrungen und Kompetenzen dazu berufen, die akkumulierten Kapitalien der Gesellschaft²⁰ sinnvoll und erfolgreich in den Dienst

20 »Der Reichtum ist immer stillschweigend für eine soziale Zielsetzung anvertraut, ohne jede eitle persönliche Vorliebe.« (Système II (1852), 198; zit. nach *Cingolani* 1992, 46) Erbrecht und individuelles Eigentum sind hier nicht mehr vorgesehen, da aus der Sicht der *théorie positive des accumulations* ohnehin aller Reichtum, alles Wissen und alle Fähigkeiten durch und durch kollektiver Natur sind. Comte will aber sehr wohl – ähnlich

des gesellschaftlichen Fortschritts zu stellen, der »allen in angemessener Weise Arbeit und Erziehung zu sichern« (Comte 1923c, 506)²¹ habe.

Das *gouvernement spirituel* solle dagegen der Herrschaft der *Religion de l'Humanité* und der dankbaren kollektiven Verehrung des *Grand-Être* zum endgültigen Durchbruch verhelfen. Das ›Große Wesen‹ der *Humanité*, dem sich jede individuelle und kollektive Existenz verdanke, beschreibt Comte dabei als einen die gesamte Menschheitsgeschichte umgreifenden sozialen Organismus. Es umfasse alle achtenswerten und würdigen Menschen der Vergangenheit, der Gegenwart und der Zukunft, die an der generationenübergreifenden Kontinuität des Solidarzusammenhangs der Menschheitsentwicklung mitgearbeitet haben und noch mitarbeiten werden. In diesem Sinne gelte: »Alles an uns gehört somit der Menschheit, denn Alles erhalten wir von ihr – Leben, Vermögen, Talent, Bildung, Zartgefühl, Thatkraft u.s.w.« (Comte 1891, 292) Und dieser Dankbarkeitszusammenhang ist für den Einzelnen unausweichlich, denn auch »der geschickteste und thätigste Mensch kann immer nur einen sehr kleinen Theil dessen zurückgeben, was er erhält. Er wird auch fernerhin, ebenso wie in der Kindheit, von der Menschheit genährt, beschützt, ausgebildet u.s.w.«, nur dass er dies nun nicht mehr »durch Vermittelung seiner Eltern empfängt«, sondern »durch eine Menge mittelbar thätiger Kräfte, deren Mehrzahl er niemals kennen lernt« (ebd., 293f.).

Comte hatte schon im sechsten Band des *Cours* – da es »hinsichtlich der moralischen und sozialen Lehren« unverzichtbar sei, »immer eine strenge Aufsicht über

wie sein Lehrer Saint-Simon – eine industrielle Klassengesellschaft mit deutlichen sozialen Ungleichheiten beibehalten.

- 21 Weil auch die Arbeiter wie die Unternehmer und Bankiers unter dem heilenden Einfluss des *gouvernement spirituel* stehen, würden sie sich, so Comte, von ihren partikularen Eigeninteressen lösen und schon bald in echte ›öffentliche Funktionäre‹ verwandeln. Vom ursprünglich in Aussicht genommenen Bündnis von Proletariat und Positivismus blieb später aber nicht viel übrig. Nach den Revolutionsergebnissen des Jahres 1848 setzte Comte nämlich verstärkt auf eine politische Unterstützung durch das konservative Lager. So heißt es in einem Brief an Pierre Lafitte aus dem Jahr 1855: »Man muß in der Masse der Konservativen und Reaktionäre den eigentlichen Nährboden des Positivismus sehen. [...] Der Positivismus wird für sie der einzige systematische Schutz der Ordnung gegen den kommunistischen oder sozialistischen Umsturz sein.« (zit. nach *de Lubac* 1950, 207) De Lubac notiert dazu ergänzend: »Der großen Masse der ›Handarbeiter‹ gesteht Comte keinerlei Anteil an der Abwicklung der öffentlichen Angelegenheiten zu. Was Comte von ihnen fordert, ist Glaube, ist alles in allem Unterwerfung, sonst nichts.« (ebd., 209) Dem widerspricht auch nicht die Tatsache, dass Comte in seinen Plänen zur Umgestaltung der Stadt Paris u.a. eine Wohnungsbaupolitik im Blick hatte, »die den Proletariern auch auf den großen Boulevards im Zentrum der Hauptstadt zu bezahlbaren Eigentumswohnungen verhelfen sollte« (*Lepenies* 2010, 13).

die ursprüngliche Bewegung des menschlichen Geistes zu führen, um ihn an die Rücksichtnahme auf das Ganze zu erinnern« – vorgeschlagen, »in kluger Nachahmung des Katholizismus ein System von zugleich öffentlichen und privaten Gewohnheiten zu errichten, die das kräftige Bewußtsein der sozialen Solidarität energisch wiederbeleben können« (Comte 1923c, 458). Der präzisen Ausarbeitung eines solchen Erziehungs- und Religionsprogramms widmete er seit Mitte des 19. Jahrhunderts – vor allem in Reaktion auf seine mystisch-religiösen Erschütterungen durch die unerfüllte Liebe zu der siebzehn Jahre jüngeren, lungenkranken Clothilde de Vaux, die er im Herbst 1844 kennengelernt hatte und die schon im Frühjahr 1846 verstarb²² – sein *Système de politique positive ou Traité de sociologie, instituant la religion de l'Humanité* (1851-1854).²³ Hier finden sich über Hunderte von Seiten ausführliche Angaben für die soziokratisch-spirituelle Ausgestaltung von Familien- und Schulleben, von Arbeitswelt und Industrie, vor allem aber für den zu etablierenden Kult der *Religion de l'Humanité*, der alle bisherigen Formen von Religion und Gottesverehrung ablösen und hinfort nur noch die Menschheit selbst feiern und verehren soll.

In diesem Kult sollte im Rückgriff auf das breite Bilder-, Riten- und Symbolarsenal der katholischen Liturgie und des christlichen Kirchenjahres – Comte operiert mit Tempeln und Schutzengeln, mit Gebetstexten und Kreuzzeichen, mit einem positivistischen Kalender, mit sozialen Sakramenten und nicht zuletzt mit detaillierten Ausarbeitungen zur Erziehung und Etablierung einer positivistischen Priesterschaft – sinnenfällig zum Ausdruck gebracht werden, dass der Einzelne seine individuelle Existenz einzig der unverdienten Herkunft aus dem *Grand-Être* der Menschheit verdanke. Die eigentliche Berufung des Menschen liege nämlich darin, sich diesem einzugliedern, in ihm aufzugehen und so auch nach seinem Tode noch geistig-spirituell weiterzuleben und gewissermaßen sozial unsterblich zu werden, denn »das wahre Glück« ergebe sich vor allem »aus einer würdigen Unterwerfung [...], der einzigen dauernden Grundlage eines edlen und umfassenden Wirkens« (Comte 1891, 296).

22 Heinrich Waentig, Comte, in: Comte 1923a, III-XII, VI. bezeichnet Comtes Spätschriften, die »wohl überhaupt nicht mehr als wissenschaftliche Werke zu betrachten« seien, als »die poetischen Phantasien eines in erotischer Psychose Befangenen und insofern (als) ein ›document humain‹ von besonderer Art«.

23 Die vier voluminösen Bände dieses Werkes stehen unter dem Motto: *L'Amour pour principe, l'Ordre pour base, le Progrès pour but*. John Stuart Mill, der mit Comte in enger Verbindung stand und ihn lange Zeit mit regelmäßigen Geldzahlungen unterstützte, notiert in seiner *Autobiography*, dieses Werk sei »the completest system of spiritual and temporal despotism which ever yet emanated from a human brain, unless possibly that of Ignatius Loyola« (Mill 1948, 149; zit. nach Repplinger 1999, 69).

Individualitätsaversionen als Ausgangspunkt einer postliberalen Solidaritätstheorie

Die aus heutiger Sicht wohl als ›totalitär‹ zu qualifizierenden politisch-praktischen Konsequenzen, die Comte mit seiner Konzeption gesellschaftlicher Solidarität zumindest in seinen Spätschriften deutlich intendiert, dürfen nicht darüber hinwegtäuschen, dass er als derjenige Autor gelten kann und muss, der als Erster die solidaritätstheoretischen Grundlagen einer Theorie moderner Gesellschaften gelegt hat. Dabei ist die Tatsache der wechselseitigen Einwirkung aller sozialer Phänomene aufeinander für Comte – wie er im 1839 erschienenen ersten Band seines *Cours* notiert – derart offensichtlich, dass es schlicht überflüssig sei, noch einen »förmlichen, methodischen Nachweis einer solchen grundlegenden Solidarität zwischen allen möglichen Seiten des sozialen Organismus zu liefern, über die außerdem heute bei allen vernünftig Denkenden, wenigstens im Prinzip, keine ernsten Meinungsverschiedenheiten mehr bestehen« (Comte 1923a, 238). Comte verwendet den Begriff der *solidarité sociale* durchgehend deskriptiv und strikt moralfrei, d.h. als Synonym für unabhängig von den Einsichten und Empfindungen der Individuen bestehende soziale Interdependenzen, was auch daran deutlich wird, dass er im Blick auf individuelle Bewusstseinszustände stets vom ›Gefühl‹ bzw. dem ›Bewusstsein‹ der Solidarität spricht, das eigens zu befördern und zu stärken sei, da das soziale Faktum der Solidarität eben noch nichts mit persönlichen Solidaritätsempfindungen der Individuen zu tun habe.

Comte gibt diesem ›wissenschaftlichen‹ Solidaritätsbegriff jedoch eine gesellschaftstheoretische Fassung, die sich von allen politischen Restaurationshoffnungen distanziert, ohne sich auf die Seite der bürgerlich-liberalen Aufklärungsphilosophie zu schlagen. Damit steht Comte gewissermaßen an der Schwelle zu einem neuen, spezifisch ›postliberalen‹ Niveau gesellschaftlicher Selbstverständigung, das den unproduktiven Streit zwischen ›Restauration‹ und ›Revolution‹ überwindet und eine über den politischen Liberalismus hinausweisende Perspektive politischer Philosophie im Kontext arbeitsteilig organisierter Industriegesellschaften eröffnen könnte. Allerdings sollte ihn sein fundamentales Misstrauen gegen die Freiheitsrechte der Einzelnen, die die Französische Revolution seiner Ansicht nach ebenso selbstüberschätzend wie geschichts- und gesellschaftsvergessen verkündet hatte, daran hindern, sich auf die Suche nach einer tragfähigen ›postliberalen‹ Balance von gesellschaftlicher Solidarität und individueller Freiheit, von sozialen Pflichten und persönlichen Rechten, von historisch-sozialen Vorgaben einerseits und frei übernommenen Verantwortlichkeiten andererseits zu begeben.

Statt also eine modernitätsadäquate Balance von Freiheit und Solidarität zum Thema einer *réorganisation sociale* zu machen, hat Comte das an den moralischen Ambitionen individueller Freiheit und Gleichheit ansetzende Projekt der politischen Moderne *de facto* aufgekündigt. In seiner mitunter geradezu panisch anmutenden Suche nach den Springquellen des ›sozialen Instinkts und des Pflichtgefühls‹ hat er

nie auch nur ansatzweise darauf gesetzt, dass sich mündige Staatsbürger mit der moralisch gehaltvollen Motivationskraft kognitiver Einsichten und kritischer Reflexion selbst über die sozialen Kontexte und Bedingungen ihrer Existenz aufklären und auf dieser Grundlage starke Solidaritätsempfindungen und -bereitschaften ausbilden. Ihm blieb deshalb nur die – am Ende dann maßlos übersteigerte – Option für Gefühl und Gewöhnung, für Affekt und Emotionalität, die den Rationalitätsstandards eines für das politische Projekt der Moderne unverzichtbaren ›öffentlichen Vernunftgebrauchs‹ keinerlei Raum gestatten konnte. Und dies musste dann bei einem Gesellschaftsentwurf enden, der die zentralen Freiheits- und Gleichheitsambitionen der Moderne durch das simplizistische Projekt einer holistischen Religions- und Ideologienpolitik aus obrigkeitlicher Warte ersetzen will. Comte hat damit jeden normativen Versuch einer gleichermaßen freiheitsrechtlich wie solidaritätstheoretisch ansetzenden politischen Theorie moderner Gesellschaften schwer in Verruf gebracht. Dennoch sollte die Aufgabe, die Individualitäts- und Autonomiestandards des 18. Jahrhunderts mit den Solidaritätseinsichten des 19. Jahrhunderts auf der Höhe der Komplexitätslagen hoch arbeitsteiliger Gesellschaften und im Einklang mit dem Normativitätsprofil republikanischer Politik in Einklang zu bringen, seit Comte endgültig auf der Agenda stehen. Und auch wenn Comte an dieser Aufgabe grandios scheiterte, so ist und bleibt seine *sociologie* doch der eigentliche Ausgangspunkt für alle weiteren Versuche einer postliberalen Solidaritätstheorie moderner demokratischer Gesellschaften.

2.2 SOLIDARITÉ ORGANIQUE UND RÉFORME CORPORATIVE: ÉMILE DURKHEIM

Im Frühjahr 1858 wurde Émile Durkheim als jüngster Sohn – er hat vier deutlich ältere Geschwister – in eine mittellose jüdische Familie des kleinen Städtchens Épinal in den Vogesen geboren.¹ Als Sohn und Enkel eines Rabbiners schien er schon als Kind dazu bestimmt zu sein, ebenfalls diese Laufbahn einzuschlagen und so die Tradition der Familie fortzusetzen. Zudem sah er sich aufgrund der bescheidenen Verhältnisse seiner Familie gezwungen, »unaufhörlich beste Noten anzustreben, um Stipendien für weiterführende Schulen gewährt zu bekommen« (Heisterberg 1981, 11). Nach einer ernsten und lerneifrigen Jugendzeit, in der er zwei Klassen übersprang, begann er 1876 in Paris am *Lycée Louis le Grand* seine Vorbereitungszeit für die Aufnahmeprüfung an der *École Normale Supérieure*, die er erst drei Jahre später bestehen sollte. Der junge Durkheim, von dem viele das Bild eines zu vernünftlichen Ausschweifungen kaum fähigen Kopfmenschen zeichnen (vgl. Šuber 2012, 14), traf als *normalien* u.a. auf Henri Bergson, Maurice Blondel und vor allem auf Jean Jaurès, mit dem ihn eine lebenslange Freundschaft verbinden sollte.² Er erlebte hier seinen endgültigen Bruch mit der jüdischen Glaubenstradition,³ ent-

-
- 1 Épinal gehört zu demjenigen Teil Lothringens, der bis zum Ersten Weltkrieg überwiegend deutschsprachig war und in dem damals »bei vollständiger Tolerierung, mehr Franzosen jüdischen Glaubens lebten als in irgendeinem anderen Teil Frankreichs« (Lore Heisterberg, Einleitung: Durkheims Weg zu einer echten Wissenschaft von der Gesellschaft, in: Emile Durkheim. Frühe Schriften zur Begründung der Sozialwissenschaft, hg., eingeleitet und übersetzt von Lore Heisterberg, Darmstadt-Neuwied: Luchterhand 1981 [im Folgenden: Heisterberg 1981], 11-23 [im Folgenden: Heisterberg 1981a], 11). Zu Leben und Werk Durkheims vgl. neben Steven Lukes, Émile Durkheim. His Life and Work. A Historical and Critical Study, Harmondsworth: Penguin 1973 [im Folgenden: Lukes 1973] vor allem die fast 900-seitige Studie von Marcel Fournier, Émile Durkheim. A Biography (2007), Cambridge: Polity Press 2013 [im Folgenden: Fournier 2013]. Einen zuverlässigen biographischen Abriss bietet auch Daniel Šuber, Émile Durkheim, Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft 2012 [im Folgenden: Šuber 2012], 13-42.
 - 2 Vgl. zu seiner Zeit an der ENS Lukes 1973, 44-65 und Fournier 2013, 28-44.
 - 3 »That break was painful but decisive; henceforth he was to regard religious beliefs, not as simply false, but rather as a confused and distorted form of morality [...].« (Lukes 1973, 44) René König notiert dazu: »Es scheint, daß Durkheim Jaurès auf die ›soziale Frage‹ gestoßen hat, wie dieser ihn seinerseits veranlaßte, den jüdischen Glauben definitiv abzulegen.« (René König, Der Soziologe als Moralist, in: Dirk Käsler (Hg.), Klassiker des soziologischen Denkens, Bd. 1, München: Beck 1976, 312-364 u. 501-508; wieder abge-

wickelte deutliche Sympathien für Ferrys laizistische Schulpolitik und bekannte sich flammend zu den republikanischen Werten von Freiheit und Gleichheit.⁴

Zu seinen philosophischen Lehrern an der ENS gehörten Émile Boutroux⁵, der sich um eine Vermittlung von Kant und Comte bemühte, aber auch Charles Renouvier, dessen Einfluss auf die republikanisch-liberalen Kräfte im späten 19. Jahrhundert kaum überschätzt werden kann und den Durkheim später als seinen großen ›Meister und Erzieher‹ bezeichnen sollte (vgl. Lukes 1973, 54). Wichtiger noch dürfte aber der Einfluss des Philologen und Altertumshistorikers Numa Denis Fustel de Coulanges gewesen sein, der »das bodenlose philosophische Phrasieren als dilletantisch« (Šuber 2012, 20) ablehnte und die Geschichtsschreibung in Analogie zu den Naturwissenschaften als eine methodisch strenge ›Wissenschaft der sozialen Tatsachen‹ (vgl. Fournier 2013, 35; König 2013, 221) betreiben wollte.⁶ Zudem hat sich Durkheim in dieser Zeit intensiv mit Schriften Comtes und Spencers beschäftigt (vgl. Fournier 2013, 38f.). Und auch wenn die Frage nach den Ursprungsquellen, den entscheidenden Inspirationen und Impulsen, denen sich die Soziologie Durkheims verdankt, bis heute kontrovers diskutiert wird, so sind sich die meisten

druckt in: Ders., Schriften, Bd. 8, Wiesbaden: Springer 2013, 215-286 [im Folgenden: König 2013], 219)

- 4 »Durkheim is reported to have spent the entire day demonstrating in Paris streets during the fourteenth of July celebrations of 1880.« (Lukes 1973, 48)
- 5 Zu Boutroux notiert Durkheim rückblickend, dass dieser »uns an der École Normale Supérieure immer wieder darauf hinwies, daß jede Wissenschaft sich, wie Aristoteles sagt, mit Hilfe »eigener Prinzipien« erklären muß, die Psychologie mit psychologischen Prinzipien und die Biologie mit biologischen. Ganz durchdrungen von dieser Idee, habe ich sie auf die Soziologie angewandt. In diesem Vorgehen wurde ich durch die Lektüre Comtes bestätigt [...]« (Émile Durkheim, Brief an den Direktor der *Revue néo-scolastique* vom 8. November 1907, in: Franz Schultheis/Andreas Gipper (Hg.), Emile Durkheim über Deutschland. Texte aus den Jahren 1887 bis 1915, Konstanz: Universitätsverlag 1995 [im Folgenden: Schultheis/Gipper 1995], 239-242 [im Folgenden: Durkheim 1995f], 241)
- 6 Zu Fustel de Coulanges und seiner einflussreichen Studie *La cité antique* über Kult, Recht und Institutionen Griechenlands und Roms (so der Untertitel) aus dem Jahr 1864 vgl. Hartmann Tyrell, Emile Durkheim – Das Dilemma der organischen Solidarität, in: Niklas Luhmann (Hg.), Soziale Differenzierung. Zur Geschichte einer Idee, Opladen: Westdeutscher 1985, 181-250 [im Folgenden: Tyrell 1985], 200-203. Wie Tyrell hier betont, stimmen Fustel und Durkheim darin überein, »daß die Religion in der Frühzeit der Menschheit die schlechthin bestimmende, das ganze soziale Leben durchdringende gesellschaftliche Institution war« (ebd., 201), wobei Durkheims Arbeitsteilungsbuch die gesamte Evolutiongeschichte der Gesellschaft vor allem als eine Geschichte der Erosion und Auflösung der als *conscience collective* verstandenen Religion beschreibt. Zu Fustels Einfluss auf Durkheim vgl. auch König 2013, 221.

Interpreten einig, dass der zentrale Einfluss der Arbeiten Comtes auf Durkheim nicht unterschätzt werden darf, wobei man ihn keineswegs als Schüler Comtes qualifizieren kann.

Nach seiner *agrégation* in Philosophie im Jahr 1882 arbeitete Durkheim, wie damals üblich, mehrere Jahre als Philosophielehrer an verschiedenen *lycées* in der französischen Provinz,⁷ bevor er im Januar 1886 einen sechsmonatigen Forschungsaufenthalt in Deutschland begann, der ihn zuerst nach Leipzig und später nach Berlin und Marburg bringen sollte.⁸ Im Herbst 1887 übernahm er dann eine für ihn eingerichtete Dozentur für Sozialwissenschaft und Pädagogik an der Universität in Bordeaux, bevor er 1902 an die Pariser Sorbonne wechselte. Dort wurde er 1906 zum ordentlichen Professor für Pädagogik berufen, konnte schnell große Erfolge als Soziologe feiern und geriet schon bald in den Ruf eines *prêtre laïque* (Hubert Bourgin), der eine »neue Reformation« (Gilbert Maire) verkündigt.⁹ Robert N. Bellah sollte ihn noch Jahrzehnte später als »Hohenpriester und Theologen der Zivileligion der Dritten Republik« bezeichnen.¹⁰

Im Folgenden will ich zunächst die Formierungsphase der Durkheimschen Moralsociologie nachzeichnen, die sich in überraschend großen Ausmaßen spezifischen Anregungen aus der zeitgenössischen Moral- und Sozialwissenschaft Deutschlands verdankt (2.2.1), denn ohne diese wäre die Durkheimsche Solidaritätstheorie mit ihren Differenzierungen von *solidarité mécanique* und *solidarité organique* nicht angemessen zu verstehen (2.2.2). Anschließend möchte ich dann Durkheims Überlegungen zu einer spezifisch postliberal ansetzenden *réforme corporative* der modernen Arbeitsgesellschaften vorstellen (2.2.3), um deutlich zu machen, inwiefern Durkheim zeitlebens zwischen den Rollen eines neutralen Sozialwissenschaftlers und eines engagierten Sozialreformers changierte. Denn es ging

7 Bereits in dieser Zeit scheint er den Plan für eine soziologische Dissertation zur Entwicklung und den Folgen der modernen Arbeitsteilung gehegt zu haben (vgl. Šuber 2012, 25).

8 Womöglich hat er in Leipzig auch Marx' *Kapital* gelesen, denn gleich nach seiner Rückkehr gründete er »einen Diskussionskreis für soziale Fragen [...], in dem viele der führenden Sozialisten Frankreichs zu Wort kamen« (so Heisterberg 1981a, 21, mit Verweis auf Marcel Mauss, Introduction, in: Émile Durkheim, *Le socialisme. Sa définition, Ses débuts, La doctrine Saint-Simonienne* (édité par M. Mauss), Paris: Alcan 1928 [im Folgenden: *Durkheim* 1928], V-XI [im Folgenden: *Mauss* 1928]). Näheres über diesen Kreis – seine Bedeutung sollte wohl nicht überschätzt werden – ist nicht bekannt. Šuber 2012, 19 notiert, dass Durkheim schon als *normalien* »enthusiasmatisch über sozialistische Ideen und die virulente »soziale Frage« debattiert habe.

9 Vgl. dazu Fournier 2013, 417-422, bes. 420.

10 Vgl. Robert N. Bellah, Introduction, in: Ders. (Hg.), *Emile Durkheim on Morality and Society. Selected Writings*, Chicago-London: University of Chicago Press 1973, IX-LV, X.

ihm stets darum, für die französische Republik Entwicklungschancen einer solidarischen und gerechten Gesellschaft zu eruieren, mit denen sich die langanhaltenden politischen Krisen und sozialen Verwerfungen der postrevolutionären Nation überwinden lassen könnten.

2.2.1 Unterwegs zu einer postliberalen Moralsoziologie

In Frankreich war seit Mitte des 19. Jahrhunderts das Interesse an Deutschland groß, und nach der Niederlage im Französisch-Preußischen Krieg kam die sorgenvolle Frage hinzu, wie man in Zukunft die wissenschaftliche und technisch-industrielle Überlegenheit Deutschlands kompensieren könnte, wobei nicht zuletzt auch »die deutsche Disziplin, das deutsche Methodenbewußtsein, der deutsche Fleiß und der deutsche Gemeinschaftssinn«¹¹ im Fokus der Aufmerksamkeit standen. Die französische Regierung lobte in diesem Zusammenhang eine ganze Reihe von Stipendien für französische Absolventen aus, um diesen Studienaufenthalte in Deutschland zu ermöglichen. Im Gegenzug wurde die Erstellung entsprechender Berichte erwartet, die durchaus »den Status von halboffiziellen Untersuchungsberichten« (Gipper/Schultheis 1995, 9) hatten; eine Tradition, die erst mit dem Beginn der nationalsozialistischen Ära in Deutschland endete.

Mit einem solchen, bis Herbst 1886 datierten Stipendium ausgestattet, brach auch Durkheim als 27-jähriger Philosophielehrer am Gymnasium vom Saint-Quentin im Januar 1886 ins Nachbarland auf. Grundlage war ein Gespräch mit Louis Liard, einem hohen Beamten des Bildungsministeriums, in dem ihm im Anschluss an diese Forschungsreise eine Dozentur in Aussicht gestellt worden war. Rückblickend erklärte Durkheim dazu, dass er damals »das Licht der Erkenntnis von Deutschland«¹² erwartet habe. Die vom Geist der französischen Aufklärung kaum beeinflussten, dafür stark historisch geprägten rechts-, moral- und staatswissenschaftlichen Texte und Theorien seines östlichen Nachbarlandes haben sein frühes Denken in hohem Maße beeinflusst, auch wenn Bezugnahmen auf deutsche Autoren in seinen späteren Schriften nur noch eine geringe Rolle spielen. Spezifische Impulse aus Deutschland, mit denen sich Durkheim schon zuvor beschäftigt hatte,¹³

11 Andreas Gipper/Franz Schultheis, Einleitung, in: Schultheis/Gipper 1995, 7-25 [im Folgenden: Gipper/Schultheis 1995], 8.

12 Émile Durkheim, Stellungnahme zum deutschen Einfluß auf die französische Soziologie (1902), Auszug aus dem *Mercure de France*, in: Schultheis/Gipper 1995, 237 [im Folgenden: Durkheim 1995e].

13 Schon 1885 hatte er in der *Revue philosophique de la France et de l'étranger* – neben einer Auseinandersetzung mit Alfred Fouillée *La propriété sociale et la démocratie* (Paris

haben in der Formierungsphase seiner Soziologie somit gleichsam Pate gestanden; und sie müssen in der gebotenen Ausführlichkeit zur Sprache kommen, wenn man sich über Durkheims Programm einer Moralsoziologie moderner Gesellschaften Klarheit verschaffen will. Durkheim selbst notierte im Jahr 1902 rückblickend: »Persönlich schulde ich den Deutschen viel. Den Sinn für die soziale Realität, für ihre organische Komplexität und Entwicklung habe ich zum Teil über ihre gute Schule erworben.« (Durkheim 1995e, 237)¹⁴

Die Liebe zum Gemeinschaftsleben und der Sinn für die soziale Realität

Über die Einsichten, die er während seines Deutschland-Aufenthalts gewonnen hatte, berichtet Durkheim in zwei großen Aufsätzen aus dem Jahr 1887.¹⁵ Er zeigt sich darin fasziniert von der deutschen Wertschätzung gemeinschaftsbezogener Sozialformen und Lebenswelten, die er im Frankreich seiner Zeit schmerzlich vermisst

1884) – zwei aktuelle Werke der deutschen Soziologie ausführlich und anerkennend besprochen: Ludwig Gumplowicz' *Grundriß der Soziologie* (Wien 1885) und den ersten Band von Albert Schäffles *Bau und Leben des sozialen Körpers* (Tübingen 1885). Diese beiden Texte finden sich in deutscher Übersetzung in: Schultheis/Gipper 1995, 177-189 und 189-216. Im Jahr 1889 kommt noch eine Rezension von Ferdinand Tönnies' *Gemeinschaft und Gesellschaft* (ebd., 217-225) hinzu; vgl. hierzu auch Anm. 20.

- 14 Als sich Durkheim nach seiner Berufung an die Pariser Sorbonne (1902) auf dem Zenit seiner Karriere befand und zu einem zentralen Repräsentanten der laizistischen Bildungspolitik der Republik geworden war, sieht er sich im Rahmen des auflodernden Nationalismus verstärkten Angriffen ausgesetzt, u.a. wegen der vermeintlichen Nähe seiner Soziologie zu den Sozial- und Moralsozialwissenschaften Deutschlands. In diesem Zusammenhang wehrt er sich mit Nachdruck gegen die Behauptung, er habe seine Deutschlandreise angetreten, »um bei Wagner und Schmoller zu studieren« und sei anschließend »durch und durch von ihren Ideen durchdrungen und von ihrem Einfluss völlig verwandelt gewesen« (Durkheim 1995f., 240). In Wirklichkeit kenne er beide, wie er 1907 schreibt, nicht persönlich. Für Wagner hege er »nur eine höchst bescheidene Sympathie«, und dem Werk Schäffles sei er erst begegnet, nachdem sich die Grundzüge seiner Soziologie bereits entwickelt hätten. Die entscheidenden Impulse stammten, so betont er hier mit Nachdruck, »direkt von Comte, Spencer und Espinas, die ich gekannt habe, lange bevor ich Schäffle kennenlernte« (ebd.); vgl. dazu Gipper/Schultheis 1995, 18-22. Zu Espinas vgl. Anm. 23.

- 15 Sie liegen erst seit 1995 in deutscher Übersetzung vor: *Émile Durkheim*, Die Philosophie an den deutschen Universitäten, in: Schultheis/Gipper 1995, 27-83 [im Folgenden: *Durkheim* 1995a]; *Émile Durkheim*, Die positive Moralsozialwissenschaft in Deutschland, in: ebd., 85-175 [im Folgenden: *Durkheim* 1995b].

und deren Missachtung ihm als eine der zentralen Ursachen der permanenten Krisenrächigkeit seines Landes gilt. Es müsse nämlich gerade der französischen Republik darum gehen, »in uns aufs neue die Liebe zum Gemeinschaftsleben wachzurütteln« (Durkheim 1995a, 79). Und deshalb sei es »höchste Zeit, diese Studien nach Frankreich zu importieren, denn da wir uns entschlossen haben, uns selbst zu führen und zu regieren, bedürfen wir ihrer viel mehr noch als die Deutschen« (ebd., 83).¹⁶

Durkheim zeichnet hier ein geradezu überschwängliches Bild von der Überlegenheit der »moraltheoretischen und sozialwissenschaftlichen Disziplinen in Deutschland« (ebd.). Weil diese längst damit begonnen hätten, »sich den Nachbardisziplinen wie Volkswirtschaft, Jura und Geschichte anzunähern« (ebd., 56f.), erscheine die Moral hier »nicht mehr als etwas Abstraktes, Inertes und Totes, das von einer überpersönlichen Vernunft betrachtet wird«, sondern als ein »Faktor des kollektiven Lebens«, der entscheidend geprägt werde durch »unsere Vorlieben, unsere Sitten, unsere besondere Mentalität und die Geschichte der Gesellschaft, deren Glieder wird sind« (ebd., 58). In Frankreich dagegen habe die Philosophie »immer noch zu viel mit Literatur zu tun« (ebd., 80).¹⁷ Während die in Frankreich dominierenden rationalistischen Ethikkonzeptionen davon überzeugt seien, dass sich die Grundfragen von Recht und Moral »mit einem Federstrich oder einer abstrakten Formel entscheiden« (ebd., 55) lassen, weil das autonome Individuum »der einzige Akteur und das einzige Ziel der gesellschaftlichen Entwicklung« (ebd., 58) sei, befinde sich »dieser Individualismus, der an Kant anknüpft« (ebd., 59), in Deutschland längst auf dem Rückzug. Die Geschichte zeige nämlich nur allzu deutlich die Kontingenz und Relativität der von den liberalen Philosophen vertretenen Vorstellung, dass die Menschen überall »exakt die gleichen« seien, als wenn es »auf der Welt weder Nationen noch Staaten gegeben hätte« (Durkheim 1995b, 91).¹⁸ Die deutsche Schule der Moralwissenschaft habe dagegen ein starkes »Gefühl für die

16 So konstatiert Durkheim, dass in Deutschland »die Mehrheit der Nation den öffentlichen Angelegenheiten weiterhin vollkommen unbeteiligt gegenübersteht«. Zwar schließe »diese Gleichgültigkeit [...] nicht das lebhafteste Gefühl deutscher Größe und Stärke aus, aber man interessiert sich nicht für politische Ereignisse und überläßt sie in blindem Vertrauen der Führung jener bewährten und kompetenten Männer, die dafür verantwortlich sind« (Durkheim 1995a, 62).

17 »In Frankreich verbringt man seine Zeit damit, über das Gute und Nützliche nachzudenken und die Grundlagen der Ethik zu diskutieren. Die Moralisten sind einer nach dem anderen damit beschäftigt, die Grundlagen für ein Gebäude zu legen, das sie niemals errichten werden.« (Durkheim 1995a, 55)

18 »Sie begreifen die Nation in der Art einer riesigen Aktiengesellschaft, aus der jeder nur genau das zurückerhält, was er eingezahlt hat, und deren Mitglied man nur bleibt, wenn man auf seine Kosten kommt.« (Durkheim 1995b, 91)

Komplexität lebendiger Dinge« (Durkheim 1995a, 60) entwickelt, denn »der reale und konkrete Mensch ändert sich mit dem physischen und sozialen Milieu, das ihn umgibt, und mit den Menschen ändert sich natürlich auch die Moral« (ebd., 58).

Durkheim wünscht sich insbesondere eine nähere Beschäftigung mit der empirisch-experimentellen Völkerpsychologie Wilhelm Wundts, der historischen Rechtslehre Rudolf Iherings, der historisch-ethischen Schule der deutschen Nationalökonomie um Gustav Schmoller und Adolph Wagner und – vor allem – der historisch-organologischen Soziologie Albert Schäffles. Denn diese Autoren setzen, so Durkheim, an die Stelle einer »mechanischen Konzeption der Gesellschaft [...] immer mehr eine organische Konzeption«, die darauf aufmerksam mache, dass das Individuum »ein integraler Bestandteil der Gesellschaft« sei, »in die es hineingeboren ist. Es ist von ihr vollkommen durchdrungen.« (ebd., 59) So stelle auch der Staat hier nicht »wie für uns eine gewaltige Maschine dar, die dazu bestimmt ist, jene Menge an ungeselligen Wesen zusammenzuzwingen, die Rousseau sich vorgestellt hat und an die wir zu unserem Unglück weiter glauben«; er erscheine vielmehr als »ein spontanes Produkt des sozialen Lebens« (ebd.; Anm. 34), dessen moralische, rechtliche und politische Ausprägungen als »Fakten *sui generis*« (Durkheim 1995b, 107; Anm. 19; Herv. i.O.) zu betrachten seien und nicht einfachhin zu unserer Disposition stünden.

Durkheim geht in diesem Zusammenhang sogar so weit, den sogenannten Kathedersozialisten um Schmoller und Wagner vorzuwerfen, sie würden, motiviert durch ihr Interesse an interventionistischer Wirtschafts- und Sozialpolitik, dem naiven Glauben anhängen, die Entwicklungsprozesse des sozialen Lebens könnten »vom Gesetzgeber nach Belieben verändert werden« (ebd., 101). Dagegen sei aber festzuhalten, dass sich psychologische, moralische und soziale Tatbestände »von den anderen Bereichen der Natur nur durch Nuancen und Gradunterschiede« abheben, sodass sich soziale Veränderungen »nicht durch ein magisches Wort des Gesetzgebers« herbeiführen ließen. Sie könnten vielmehr »nur aus einem Zusammenwirken von Naturgesetzen hervorgehen. Jedenfalls ist es fast immer unmöglich, ihnen systematisch und gezielt den Weg zu bahnen.« (ebd., 102) Recht und Moral seien nämlich »nichts anderes als Kollektivgewohnheiten, das heißt konstante Handlungsmuster, die einer ganzen Gesellschaft gemeinsam sind« (ebd., 95) und das soziale Leben dieser Gemeinschaft abbilden und absichern. In diesem Sinne lasse sich die Moral bestimmen »als jene Autorität der öffentlichen Meinung, der sich niemand, ob er nun oben oder unten auf der sozialen Leiter steht, entziehen kann« (ebd., 118). Als solche habe sie dem Menschen nicht zuletzt »ein Gefühl dafür zu vermitteln, daß er nicht ein Ganzes, sondern der Teil eines Ganzen ist, und wie wenig er wiegt, verglichen mit den grenzenlosen Welten, die ihn umgeben« (ebd., 155). Die hier zum Ausdruck kommende Geringschätzung der liberalen Ideale von personaler Selbstbestimmung und individueller Autonomie wird besonders deutlich, wenn Durkheim im Blick auf das Individuum melancholisch – und im Te-

nor durchaus vergleichbar mit den Stimmungslagen der Schriftsteller der Gegenrevolution – notiert:

»Wenn das Individuum im Bereich der Moral nicht im Vordergrund steht, so deshalb, weil es zu wenig Gewicht hat: Was bedeuten der Welt seine Leiden und seine Freuden? Sie sind wie Wassertropfen im Meer des Lebens. Als vergängliches Wesen lebt es nur im Augenblick. Die Gesellschaften dagegen wurzeln in der Vergangenheit und erstrecken sich in die Zukunft: Sie sind deshalb ein würdigeres Objekt unserer Liebe und Hingabe.« (ebd., 146)

Moralische Phänomene als empirische Realitäten sui generis

Durkheims Sympathien gelten, wie erwähnt, vor allem der organologischen Soziologie Albert Schäffles und seiner vierbändigen Studie *Bau und Leben des sozialen Körpers* (1875-78). Ihr hatte der junge Durkheim schon 1885 eine ausführliche Besprechung gewidmet, die in der These gipfelt, es gebe »kaum eine Lektüre, die für einen Franzosen in höherem Maße instruktiv wäre«¹⁹. Schäffle habe nämlich wie niemand sonst die Gesellschaft als ein Wesen beschrieben, »dessen Existenz den Individuen, aus denen es sich jeweils zusammensetzt, vorausgeht, ein Wesen, das diese überleben wird, das stärker auf sie einwirkt als umgekehrt, und das sein eigenes Leben, sein Bewußtsein, seine Interessen und sein Schicksal hat« (Durkheim 1995c, 190). Während die Gesellschaft, so Durkheim, für Wagner und Schmoller noch »zumindest teilweise eine Maschine« bleibe, »die man von außen antreibt« (Durkheim 1995b, 104), werde sie bei Schäffle erstmals wirklich »zu einem lebendigen Wesen, dessen Bewegung von innen stammt. Der Gesetzgeber erfindet die Gesetze nicht, sondern kann sie lediglich feststellen und klar formulieren«, da sie im Kern nichts anderes seien als »das gemeinsame Werk der Gesell-

19 *Émile Durkheim*, *Bau und Leben des sozialen Körpers nach Schäffle* (1885), in: Schulteis/Gipper 1995, 189-216 [im Folgenden: *Durkheim* 1995c], 211. Albert Schäffle, der als einer der »interessantesten deutschen Gelehrten der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts« (*Wilhelm Bleek*, *Geschichte der Politikwissenschaft in Deutschland*, München: Beck 2001, 162) gelten kann, dessen sozialwissenschaftliche Forschungsansätze heute aber ebenso wie sein breites politisch-publizistisches Engagement, etwa im Umfeld der Einführung der Bismarckschen Arbeiterversicherung, kaum gewürdigt und aufgearbeitet werden, vertrat seit den 1870er Jahren eine organisch-holistische Gesellschaftskonzeption, mit der er »zu einem der ersten deutschen Soziologen« (ebd.) werden sollte. Eine große historisch-systematische Monographie zu Leben, Werk und Bedeutung Schäffles steht aus; vgl. allerdings die Beiträge in *Jürgen Backhaus* (Hg.), *Albert Schäffle (1891-1903). The Legacy of an Underestimated Economist*, Hanau: Haag + Herchen 2010.

schaft; der Gesetzgeber spielt bei ihrer Ausbildung nicht die übertriebene Rolle, die ihm die Kathedersozialisten bisweilen zugeschrieben haben« (ebd., 104f.).²⁰

Für Durkheim sind es »allein die deutschen Moraltheoretiker« (ebd., 166), die die moralischen Phänomene als eine empirische Realität *sui generis* betrachten, d.h. als vom Willen und Bewusstsein der Einzelnen unabhängige, ihnen vorgängige und von ihnen weitgehend unbeeinflussbare soziale Tatsachen. Die Moralwissenschaft habe hier »ihren eigenen Gegenstand, den sie untersuchen muß, wie die Physiker physikalische Phänomene und die Biologen biologische Phänomene, und zwar in Anwendung der gleichen Methode. Ihr Gegenstandsbereich sind Sitten, Gebräuche, positive Rechtsvorschriften und wirtschaftliche Phänomene [...]« (ebd.) Dies bedeute jedoch nicht, dass die Moralsoziologie am Ende nichts anderes sei als eine organisch-evolutionäre Biologie oder Physiologie des sozialen Lebens; ein Theorieprojekt, das etwa der auch in Frankreich breit rezipierte Paul von Lilienfeld explizit betrieb²¹, dem in unterschiedlicher Weise aber auch Autoren wie René Worms²², Alfred Espinas²³ und der im damaligen Frankreich ebenfalls viel gelesene

20 Schäffle spreche in diesem Zusammenhang sogar, wie Durkheim anmerkt, »von den Gefahren des legislativen Einflusses in Worten, die von einem Schüler Bastiats stammen könnten« (Durkheim 1995b, 105). Aber auch noch Schäffle weise »der Reflexion eine überstarke Rolle bei der Bildung der menschlichen Gesellschaften und der Genese der Moralvorstellungen« (ebd.) zu, denn er nenne »die Gesellschaft mehrfach ein Product der Kunst und erkennt nur eine einzige Gruppe, nämlich die Familie, als wahrhaft natürlich an [...]« (ebd., 106). Mit der gleichen Aversion gegen die Vorstellung von »Gesellschaft als Kunstprodukt« distanziert sich der frühe Durkheim auch von Ferdinand Tönnies und dessen Dichotomisierung von natürlicher Gemeinschaft und künstlicher Gesellschaft. In einer Besprechung von Tönnies' Schrift *Gemeinschaft und Gesellschaft* (1889) betont er, »daß das Leben der großen gesellschaftlichen Agglomerationen genau so natürlich ist wie dasjenige der kleinen Aggregate«, denn »wenn die Gesellschaft ursprünglich eine Naturerscheinung ist, dann bleibt sie dies bis zum Lebensende« (*Émile Durkheim, Gemeinschaft und Gesellschaft nach Tönnies* (1889), in: Schultheis/Gipper 1995, 217-225, 224f.).

21 Der russische Politiker und Soziologe Paul von Lilienfeld, der vor allem Rudolf Virchows Theorie der Zellulärpathologie unvermittelt auf die vermeintlichen Gesetzmäßigkeiten des sozialen Lebens übertrug, kann als der extremste und einflussreichste Vertreter der organizistischen Soziologie des späten 19. Jahrhunderts gelten.

22 René Worms gilt als Begründer der organizistischen Soziologie in Frankreich. Er war der wichtigste soziologische Gegenspieler Durkheims und gründete 1893 – drei Jahre, bevor Durkheim seine *L'Année sociologique* ins Leben rief – die *Revue internationale de sociologie* und das *Institut international de Sociologie*, dem zwei Jahre später die Pariser *Société de sociologie* folgte. Seine 1896 vorgelegte Studie *Organisme et société* greift vor allem auf Alfred Espinas und Edmond Perrier zurück.

Herbert Spencer nahestehen. Da nämlich die moralischen Phänomene »das Komplexeste« seien, »was es auf der Welt gibt« (ebd., 165), könne man sie nicht derart reduzieren, dass sie am Ende nur noch als quasibiologische Phänomene erscheinen, die sich mit den Kategorien der modernen Evolutionsbiologie bzw. der evolutionären Physiologie hinreichend beschreiben ließen. Denn auch wenn Analogien zwischen Individuen und Zellen, zwischen Verkehrswegen und Nervenbahnen, zwischen menschlichen Handlungsvollzügen und biologischen Prozessen, d.h. zwischen Gesellschaft und Organismus, hilfreich seien, um den *sui generis*-Charakter sozialer Phänomene zu erfassen, so müsse man doch festhalten, dass die Soziologie »keine bloße Verlängerung und so etwas wie das letzte Kapitel der Biologie« (Durkheim 1995c, 192) sein könne.²⁴ »Zwischen beiden Wissenschaften besteht ein Bruch, wie auch zwischen ihren Gegenstandsbereichen. Es gilt, zur Konzeption von Comte zurückzukehren.« (ebd.) Um die moralischen Phänomene des sozialen Lebens angemessen zu erfassen, braucht es für Durkheim also eine entsprechend komplex angelegte, eigenständige empirische Wissenschaft von den moralischen Tatsachen. Und in deren Zentrum müsse die Einsicht stehen, »daß die psychischen und sozialen Phänomene Fakten wie alle anderen sind, welche Gesetzen unterliegen, die der menschliche Wille nicht beliebig ändern kann, daß folglich Revolutionen im strengen Wortsinn genauso unmöglich sind wie Wunder« (Durkheim 1995a, 82).

-
- 23 Alfred Espinas legte mit seiner 1877 veröffentlichten Doktorthese *Des sociétés animales*, die sich dem Thema der Solidarität – gegenläufig zu Charles Renouvier – nicht aus philosophisch-idealistischer, sondern aus physiologisch-biologischer Sicht widmet, den ersten größeren Versuch vor, »to root social philosophy in biology« (Linda L. Clark, *Social Darwinism in France*, Birmingham AL: The University of Alabama Press 1984 [im Folgenden: Clark 1984], 42). Diese Studie sollte auf die politisch-moralischen Selbstverständigungsdebatten der Dritten Republik einen erheblichen Einfluss ausüben. »More than half of its long introduction to the history of sociology was devoted to Comte and Spencer« (ebd.) – und beide galten in der frühen Phase der Republik, in der die Monarchisten bis 1878 die Mehrheit im Parlament bildeten, als politisch subversiv, sodass Espinas diese Einleitung zurückziehen musste. Espinas' Studie lehnt sich allerdings eher an Henri Milne Edwards' Kooperationstheorem an als an Spencers *survival of the fittest*.
- 24 Schon in seiner Schäffle-Besprechung aus dem Jahr 1885 notierte Durkheim in diesem Sinne, dass »kein Soziologe diese beiden Begriffe [Gesellschaft und Organismus; HJGK] je vollständig miteinander identifiziert« (Durkheim 1995c, 191) habe, auch wenn sie oft in eine erhebliche Nähe gerückt würden. Schäffle sehe zwischen beiden sogar deutlich »eine Kluft«, die sich aus seinem »robusten Glauben an die Vernunft und die Zukunft der Menschheit« speise, während man doch längst spüre, »daß eben nicht alles klar ist und die Vernunft nicht alle Wunden heilt« (ebd., 216).

»Ein dunkles und scheinbar widersprüchliches Phänomen«

In seinem zweiten Forschungsbericht plädiert Durkheim deshalb, unter expliziter Bezugnahme auf Rudolf Ihering, aber auch in Anlehnung an entsprechende Überlegungen Auguste Comtes und Herbert Spencers, für ein Wahrnehmungsmuster, das mit der Vorstellung einer spezifischen Parallelität der Lebens- und Entwicklungsbedingungen von höheren Lebewesen und höheren Gesellschaften arbeitet. So wie sich höhere Lebewesen durch »ein komplizierteres Nervensystem« (Durkheim 1995b, 114) auszeichnen, so sei auch die moderne Gesellschaft durch eine höhere Komplexität gekennzeichnet, denn die Individuen seien heute allesamt »derart eng zusammengedrängt, daß sich gewissermaßen niemand von ihnen rühren kann, ohne daß es alle anderen spüren« (ebd., 115). Mit der wachsenden organischen Enge verbindet sich für Durkheim aber auch – und dies sollte das entscheidende Theoriemotiv seiner späteren Solidaritätstheorie werden – eine wachsende Individualisierung der Gesellschaftsmitglieder, denn

»mit zunehmendem Fortschritt unterscheidet sich die menschliche Person immer mehr von dem sie umgebenden natürlichen und sozialen Milieu und entwickelt ein Gefühl ihrer selbst: Die Freiheit, die sie genießt, wächst zur gleichen Zeit wie ihre sozialen Verpflichtungen. Wir haben es hier mit einem dunklen und scheinbar widersprüchlichen Phänomen zu tun, für das es unseres Wissens noch keine Erklärung gibt.« (ebd., 114f.)²⁵

Dieses »dunkle Phänomen« sollte ihn in den nächsten Jahren weiter umtreiben und zum Ausgangspunkt seiner im Jahr 1893 veröffentlichten Dissertation *De la division du travail social* werden, die das Konzept einer durch Arbeitsteilung und soziale Dichte verursachten *solidarité sociale* entwirft, in der der gesellschaftliche Zusammenhalt nicht länger sozialkulturell über gemeinsam geteilte kollektive Überzeugungen, sondern sozialstrukturell über berufsspezifische Unterscheidungen zustande kommen soll. In seinen Berichten über Deutschland spielt das Motiv der Arbeitsteilung und ihrer gleichermaßen freiheits- wie verpflichtungsschaffenden Kraft, der gleichzeitigen Beförderung von Individualität und Abhängigkeit, von Selbstentfaltung und Sozialverstrickung aber noch keine nennenswerte Rolle. Allerdings finden

25 Dieses Theoriemotiv scheint Durkheim keinem seiner deutschen Referenzautoren zu verdanken. Die spezifische Einsicht in das gleichzeitige Wachstum von »Freiheit« und »sozialer Verpflichtung« dürfte eher von Alfred Fouillée stammen, denn sie entspricht dessen berühmter Formel vom »gleichzeitigen Wachstum des individuellen und sozialen Lebens«, wie sie sich prominent in dessen im Jahr 1880 erschienenen Schrift *La science sociale contemporaine* findet (vgl. Kap. 3.1.2). Unbestreitbar sind in diesem Zusammenhang aber auch die starken Einflüsse Auguste Comtes, auf die Durkheim selbst immer wieder hinweist.

sich Anklänge an dieses Theoriemotiv, wenn auch nur am Rande, in seiner frühen Schöffle-Besprechung, in der er mit antirousseauistischer Akzentsetzung – und mit deutlich erkennbaren Comte-Anleihen – notiert:

»Jeder Mensch ist im Gegenteil für die Gesellschaft und in einer Gesellschaft geboren. Das beweist nicht nur seine phantastische Fähigkeit, sich zu spezifizieren und folglich zusammenzuschließen, sondern auch seine Unfähigkeit, in Isolation zu leben. Man ziehe von der Summe unserer Kenntnisse, unserer Gefühle und unserer Gewohnheiten alles ab, was wir von unseren Vorfahren, unseren Lehrern und der Umgebung haben, in der wir leben. Was bleibt dann noch übrig? Im gleichen Zug hätte man uns alles genommen, was uns zu wirklichen Menschen macht.« (Durkheim 1995c, 194)

Freiheit und Individualität könnten von daher nicht bedeuten, »sich aus jeder Umgebung zu lösen, um sich als ein Absolutum zu setzen«. Eine solche »sterile Unabhängigkeit« stelle nichts anderes als »eine moralische Pest« dar, denn »das Einzige, woran man festhalten muß, ist das Recht, unter allen Aufgaben diejenige zu wählen, die unserer Meinung nach am besten unserer Natur entspricht. Sich ohne Zwang spezialisieren zu können, das ist die einzige Freiheit, die einen Wert hat, und sie ist nur möglich innerhalb einer Gesellschaft.« (ebd., 195)

Durkheims Plädoyer für eine historisch informierte Moralsoziologie, die die individualistischen Wahrnehmungsmuster einer gleichsam am Reißbrett des Philosophen entworfenen Ethik des Politischen hinter sich lässt, kreist also, ohne Berührungängste gegenüber den vielfach ähnlich lautenden Krisendiagnosen des restaurativen monarchistischen Lagers zu entwickeln, um die Einsicht, dass unsere moralischen Überzeugungen »aus einer unendlichen Folge von tastenden Versuchen, von Bemühungen, Niederlagen und Erfahrungen aller Art« (Durkheim 1995b, 174) resultierten und keineswegs künstlich erdacht und rational konstruiert werden könnten:

»Da ihre Ursprünge sehr weit zurückliegen und sehr kompliziert sind, passiert es uns nur zu oft, daß wir die Ursachen, die sie erklären, nicht wahrnehmen. Dennoch müssen wir uns ihnen respektvoll unterordnen, weil wir wissen, daß die Menschheit nach so viel Mühe und Arbeit nichts Besseres gefunden hat. Wir können genau aus diesem Grunde sicher sein, daß sich in ihnen mehr Weisheit versammelt findet als im Kopf des größten Genies.« (ebd.)

Lässt man die Forschungsberichte des jungen Durkheim Revue passieren, drängt sich mithin die Frage auf, wie sich seine Sympathien für die antiindividualistischen, antivoluntaristischen und antirationalistischen Positionen der deutschen Moralswissenschaften, seine Wertschätzung der historisch-empirisch gegebenen und in ihrer Vorrangstellung zu den Individuen zu achtenden sozialmoralischen Gegebenheiten des gesellschaftlichen Lebens mit seinen politischen Optionen für den freiheits-

rechtlichen Republikanismus in Einklang bringen lassen. Ernsthafte Bemühungen, aus diesem Dilemma herauszufinden und die universalistischen Rechtsprinzipien von Freiheit und Gleichheit – diese spielen in seinen Forschungsberichten normativ keine Rolle – in einer nicht philosophisch-abstrakten, sondern in einer neuartigen, historisch und sozial ›geerdeten‹ Moralsoziologie zu verteidigen, finden sich in diesen frühen Texten nicht. Von daher bleibt für den jungen Durkheim eine erstaunliche Nähe und Affinität zu zentralen historisch-sozialen Theoriemotiven aus der französischen Restaurationsphilosophie zu konstatieren, auch wenn deren Autoren, vor allem de Bonald und de Maistre, bei ihm in keiner Weise auftauchen.

2.2.2 Nichtnormative Vergesellschaftung qua Arbeitsteilung

Nach seiner Rückkehr aus Deutschland wurde Durkheim auf Vermittlung Liards im Herbst 1887 eine eigens für ihn eingerichtete Stelle als *chargé de cours* für Sozialwissenschaft und Pädagogik an der Universität Bordeaux angeboten (vgl. Lukes 1973, 95; Šuber 2012, 29). Seine erste Vorlesung hielt er dort im akademischen Jahr 1887/88 unter dem Titel: *Cours public de science sociale: La solidarité sociale*. Hier also spielt das Konzept der sozialen Solidarität, das sich in seinen Berichten über Deutschland noch nicht findet, bereits eine tragende Rolle; und in der Tat scheint hier seine Idee einer für moderne Gesellschaften typischen *solidarité organique* erstmals zur Sprache gekommen zu sein. Von diesem Vorlesungszyklus ist allerdings nur die programmatische Eröffnungsvorlesung überliefert,²⁶ in der Durkheim – in Auseinandersetzung mit der liberalen Nationalökonomie sowie mit Comte, Spencer, Espinas und Schäffle – sein zentrales Theorieinteresse präsentiert: die Etablierung einer ›wissenschaftlichen‹ Moralsoziologie als Alternative zur theoretisch-abstrakten Moralphilosophie seiner Zeit.

Zu den vornehmsten Aufgaben einer neu zu begründenden Soziologie der Moral gehöre, so Durkheim, die Vermittlung einer erheblichen Skepsis gegenüber den aufklärerischen Idealen freier Selbstbestimmung und unabhängiger Lebensgestaltung. Und keine Wissenschaft könne so gut wie die Soziologie »dem Individuum verständlich machen, was die Gesellschaft bedeutet, wie sie den Einzelnen vervollständigt, wie wenige Dinge er auf seine eigene Kraft zurückführen kann«, auch wenn jeder von uns »ein derart übertriebenes Gefühl von seinem Ich« hat, »daß er die Grenzen, die ihn von allen Seiten einschließen, nicht mehr wahrnimmt« (Durkheim 1981b, 51). Es komme deshalb entscheidend darauf an, jedem Einzelnen klar-

26 *Émile Durkheim*, Einführung in die Sozialwissenschaft. Eröffnungsvorlesung an der Universität Bordeaux 1887/88, in: *Heisterberg* 1981, 25-52 [im Folgenden: *Durkheim* 1981b].

zumachen, dass er nichts anderes sei als »ein Organ im Organismus« (ebd.), und dass er diese Einsicht keineswegs zu bedauern habe. Sie könne ihm im Gegenteil zeigen, »wie schön es sein kann, auf bewußte Weise seine Rolle als Organ zu erfüllen. Sie könnte ihn fühlen lassen, daß es für ihn keine Verminderung bedeutet, mit anderen solidarisch zu sein, von anderen abzuhängen und sich nicht vollständig selbst zu gehören.« (ebd., 52)

Solidarité organique: Das ›große Neue‹ der gegenwärtigen Nationen

Die Vorlesungen des Jahres 1888/1889 eröffnet Durkheim dann mit einem sehr knapp gehaltenen Rückblick auf die Ergebnisse des vorausgegangenen Studienjahres.²⁷ Man könne demnach, so resümiert er, »mit Sicherheit zwei große soziale Typen« von Gesellschaften und dementsprechend auch »verschiedene Arten von sozialer Solidarität« unterscheiden:

»Auf der einen Seite haben wir die unorganisierten Gesellschaften oder, wie wir sie genannt haben, die amorphen; diejenigen nämlich, die sich abstufen von der Horde aus Blutsverwandten bis hin zur Stadt; und auf der anderen Seite genau gesagt die Staaten, die bei der Stadt beginnen, um bei den großen zeitgenössischen Nationen zu enden. Bei der Analyse dieser beiden sozialen Typen gelang es uns, zwei sehr verschiedene Formen von sozialer Solidarität zu entdecken; die eine, die auf der Ähnlichkeit des Bewußtseins, auf der Gemeinsamkeit von Ideen und Gefühlen beruht, während die andere, im Gegensatz dazu, ein Produkt der Differenzierung von Funktionen und von Arbeitsteilung ist.« (Durkheim 1981c, 54)

Die erste Solidaritätsform sollte man, so schlägt er vor, »mechanisch« und die zweite »organisch« nennen, da diese daran erinnere, »wie sich bei höheren Tierarten die Teile verbinden« (ebd.). Die »mechanische Solidarität« finde sich vor allem in den »primitiven Gesellschaften«, in denen »das Individuum völlig von der Gruppe aufgesogen ist, wo Tradition und Brauchtum auch die kleinsten eigenen Schritte bis ins einzelne regeln«. Hier trage »wegen der vollständigeren Lebensgemeinschaft und wegen einer beinahe absoluten Identität der Denkinhalte die Ähnlichkeit den Sieg über die Verschiedenheit« davon. Wenn die Gesellschaften aber größer und dichter werden, könnten die Einzelnen ihre Existenz nur sichern, indem sie sich differenzieren und »jeder eine eigene Aufgabe und Lebensweise wählt« (ebd., 55). In dem Maße, wie dies geschieht, werde

27 *Émile Durkheim*, Einführung in die Soziologie der Familie (1888), in: *Heisterberg* 1981, 53-76 [im Folgenden: *Durkheim* 1981c].

»die Arbeitsteilung zur Hauptbedingung des sozialen Gleichgewichts. Das gleichzeitige Anwachsen des Volumens und der sozialen Dichte der Gesellschaft, das ist in der Tat das große Neue, das die gegenwärtigen Nationen von den früheren trennt; das ist wahrscheinlich auch einer der Hauptfaktoren, die die ganze Geschichte beherrschen. In jedem Fall ist das die Ursache, die die Veränderungen erklärt, durch die die soziale Solidarität hindurchgegangen ist. Dies sind die Resultate, zu denen wir in der Vorlesung des letzten Jahres gelangt sind.« (ebd.)

In Durkheims *cours publique* über die soziale Solidarität finden sich also schon alle zentralen Theoriemotive seines Arbeitsteilungsbuches von 1893: das Organismus-Konzept, die Vorstellung von zunehmender sozialer Dichte und sozialem Volumen, das Milieu-Motiv und die Idee einer »sozialen Solidarität«, die in den modernen Gesellschaften nicht mehr aus Ähnlichkeiten, sondern aus neu entstehenden Unterschieden hervorgeht. Die Kategorie der Arbeitsteilung wird damit – zumindest vorübergehend – zum Kernmotiv seiner Theorie moderner Gesellschaften, denn mit ihrer Hilfe meint er nun, eine überzeugende Antwort für das »dunkle und scheinbar widersprüchliche Phänomen« des gleichzeitigen Wachsens der »Freiheit« und der »sozialen Verpflichtungen« des Individuums gefunden zu haben, das ihn einige Jahre zuvor noch ratlos zurückgelassen hatte (vgl. Durkheim 1995c, 115).

Arbeitsteilung als Universalgesetz der lebenden Welt

Im Frühjahr 1893 verteidigte Durkheim an der Pariser Sorbonne seine schon damals Aufsehen erregende Dissertationsschrift *De la division du travail social. Étude sur l'organisation des sociétés supérieures*²⁸, die gleich im Vorwort ihr forschungsleitendes Interesse klar benennt:

28 *Émile Durkheim*, Über soziale Arbeitsteilung. Studie über die Organisation höherer Gesellschaften (1893), Frankfurt/M.: Suhrkamp 1988 [im Folgenden: *Durkheim* 1988]. »Die Verteidigung wird zu einem lange erinnerten Ereignis, indem der streng geprüfte, 34-jährige Kandidat auf ganzer Linie reüssiert – »un des meilleurs docteurs« befindet die Jury.« (Šuber 2012, 31) Marcel Mauss erklärt in einem Interview aus dem Jahr 1934, die Professoren hätten seinerzeit gesagt: »Comte was a madman, and you must be a madman, too, to present a »sociological« thesis«. Such was the feeling towards Comte for several decades after his death.« (*Marcel Mauss*, A 1934 Interview with Marcel Mauss. Edited and annotated by Stephen O Murray, in: *American Ethnologist* 16 (1989), 163–168, 164) Zu den Vorbehalten gegenüber der neuen Wissenschaft der Soziologie, die u.a. auch Durkheims Hoffnungen auf eine Karriere an der Sorbonne entgegenstanden, vgl. *Fournier* 2013, 152–156. Schon 1882 hatte Durkheim seine lateinische Dissertation über Montesquieu vorgelegt und gleich im Vorwort, unter expliziter Berufung auf Comte, auf die neue »Soziologie« rekurriert, die nicht in Großbritannien oder Deutschland, sondern

»Die Frage, die am Anfang dieser Arbeit stand, war die nach den Beziehungen zwischen der individuellen Persönlichkeit und der sozialen Solidarität. Wie geht es zu, daß das Individuum, obgleich es immer autonomer wird, immer mehr von der Gesellschaft abhängt? Wie kann es zu gleicher Zeit persönlicher und solidarischer sein? Denn es ist unwiderlegbar, daß diese beiden Bewegungen, wie gegensätzlich sie auch erscheinen, parallel verlaufen. Das ist das Problem, das wir uns gestellt haben. Uns schien, daß die Auflösung dieser scheinbaren Antinomie einer Veränderung der sozialen Solidarität geschuldet ist, die wir der immer stärkeren Arbeitsteilung verdanken. Das hat uns dazu geführt, die Arbeitsteilung zum Gegenstand unserer Studien zu machen.« (Durkheim 1988, 82)

Durkheim entwickelt in dieser Schrift seine zentrale These, dass »in den Gesellschaften, in denen wir leben, die soziale Solidarität tatsächlich aus der Arbeitsteilung abgeleitet werden kann« (ebd., 110). Längst habe nämlich eine neuartige, auf Verschiedenheit und Differenz beruhende Solidarität damit begonnen, sich als funktionales Äquivalent zur erodierenden Ähnlichkeitssolidarität vormoderner Gesellschaften zu entwickeln. Niemand könne sich, so erklärt Durkheim gleich zu Beginn, »über die Tendenzen unserer modernen Industrie täuschen. Sie verschreibt sich immer mehr den großen Maschinen, den großen Kraft- und Kapitalballungen und folglich der äußersten Arbeitsteilung« (ebd., 83). Und diese habe längst auch Landwirtschaft und Handel erfasst, sei aber »nicht nur der ökonomischen Welt eigentümlich« (ebd., 84), sondern ein Phänomen, das sich bei allen lebenden Organismen beobachten lasse. Das Gesetz der zunehmenden Arbeitsteilung scheine »die ganze lebendige Welt in die gleiche Richtung« (ebd., 85) zu führen. Bei der Arbeitsteilung gehe es insofern nicht um »eine soziale Institution, die ihre Wurzeln in der Intelligenz und im Willen des Menschen hat« (ebd.), sondern um ein allgemeines Phänomen, das für biologische Organismen ebenso wie für menschliche Gesellschaften gilt. Während dies bei den höheren Lebewesen seit langem der Fall sei, habe sich in den höheren Gesellschaften allerdings noch keine vergleichbar beständige und hinreichend belastbare Form organischer Solidarität ausgebildet.

Wie schon Comte verwendet also auch Durkheim den Begriff der *solidarité sociale* in strikter Analogie zur biologischen Solidarität. So spricht er etwa von den mehr oder weniger engen Solidaritäten zwischen den verschiedenen Organen des Frosches, der – anders als andere Lebewesen – nicht regelmäßig atmen müsse, um

»bei uns ins Leben gerufen wurde«, denn »der wahre Ansturm auf gesellschaftliche Probleme in der Gegenwart ging von Philosophen unseres Landes aus, die im 17. und 18. Jahrhundert lebten«, wobei hier insbesondere Montesquieu »eine besondere Stellung« einnehme. Dieser habe mit seiner Schrift *De l' esprit des lois* (1748) nämlich »eine Abhandlung über die Gesamtheit sozialer Phänomene« geschrieben und »den Grundstein für die neue Wissenschaft« gelegt (*Émile Durkheim*, Montesquieus Beitrag zur Gründung der Soziologie, in: *Heisterberg* 1981, 85-28, 87).

seine Lebensfunktionen aufrechtzuerhalten. Hier bestehe »also eine große Unabhängigkeit und folglich eine nur unvollkommene Solidarität zwischen den Atmungsfunktionen des Frosches und den anderen Funktionen des Organismus« (ebd., 460). Zumeist bestehe bei den höheren Lebewesen aber eine deutlich engere Solidarität zwischen den verschiedenen Organen. Ähnliche Solidaritäten bestünden auch zwischen den verschiedenen Teilen komplizierter Maschinen; und auch in einer Verwaltung, in einer kaufmännischen, industriellen oder anderen Unternehmung, lasse sich diese Solidarität antreffen. Denn wenn hier etwa »ein Angestellter nicht genügend beschäftigt ist, die Bewegungen schlecht zusammenpassen, die Operationen nicht aufeinander abgestimmt sind«, dann tauchen »Zusammenhanglosigkeit und Unordnung« auf und es komme dazu, dass »sich die Solidarität lockert« (ebd., 459). Durkheim ist deshalb davon überzeugt, dass die Arbeitsteilung in den modernen Gesellschaften die »wenn nicht einzige, so doch hauptsächlichste Quelle der sozialen Solidarität ist« – und Comte sei der erste Soziologe gewesen, der die Arbeitsteilung in diesem Sinne nicht nur als ökonomisches Phänomen, sondern als »die wesentlichste Bedingung des sozialen Lebens« (ebd., 109)²⁹ überhaupt beschrieben habe.

Das Ausmaß der Arbeitsteilung markiert für Durkheim den entscheidenden Unterschied zwischen den früheren und den späteren Gesellschaften. In Anlehnung an den Altertumswissenschaftler Fustel de Coulanges beschreibt Durkheim die Gesellschaften, die am Beginn der menschlichen Kulturentwicklung stehen – er nennt sie »niedere« Gesellschaften – als segmentär, um deutlich zu machen, »daß sie aus der Wiederholung von untereinander ähnlichen Aggregaten gebildet sind, analog den Ringen des Ringelwurm« (ebd., 230). Es sei in diesen Gesellschaften nicht ungewöhnlich, dass sich einzelne Segmente relativ leicht ablösen oder auch neu anschließen, da die einzelnen Teile nicht funktional miteinander verknüpft und insofern nicht voneinander abhängig, sondern je für sich überlebensfähig seien. Die soziale Solidarität werde hier »vor allem durch die Gemeinschaft der Glaubensüberzeugungen und der Gefühle gesichert« (ebd., 448), die Durkheim auf den Begriff des Kollektivbewusstseins (*conscience collective*) bringt. Als die »Gesamtheit der gemeinsamen religiösen Überzeugungen und Gefühle im Durchschnitt der Mitglieder einer bestimmten Gesellschaft« (ebd., 128) Sorge dieses Kollektivgefühl für die notwendigen Übereinstimmungen in den Empfindungslagen der Gesellschaftsmitglieder, die diese intensiv an die Gesellschaft binden. Für die Ausbildung individueller Eigenständigkeit gebe es hier keinen Ort, denn in diesen Gesellschaften »gehört sich das Individuum nicht selbst« (ebd., 182). Dieser Kohäsionstypus der *solidarité mécanique* – Durkheim meint, »ein fast reines Modell dieser sozialen Organisation [...] bei den Indianern Nordamerikas« (ebd., 229) erkennen zu können – erreiche dann »sein Maximum, wenn das Kollektivbewußtsein unser ganzes Be-

29 In der deutschen Fassung mit Verweis auf Comte 1923a, 435f.

wußtsein genau deckt und in allen Punkten mit ihm übereinstimmt: aber in diesem Augenblick ist unsere Individualität gleich Null« (ebd., 181f.; Herv. i.O.). Auch in den Gesellschaften mit politisch-herrschaftlicher Ausdifferenzierung bleibe dieser Kohäsionstypus, so Durkheim, noch lange Zeit dominant, denn wo die Gesellschaft »jenen religiösen und sozusagen übermenschlichen Charakter hat [...], überträgt sich dieser notwendigerweise auf den Führer, der damit über den Rest der Menschen emporgehoben ist« (ebd., 236). Allerdings trage die Ausdifferenzierung des politischen Herrschers aus der sozialen Gruppe bereits den Beginn der Geburt des modernen Individuums in sich. Aber auch wenn die jahrhundertlang eingelebten und kollektiv geteilten religiösen Interpretationsmuster und Weltwahrnehmungen noch lange nachwirken und noch immer eine hohe Bindekraft freizusetzen vermögen, wenn sich also »die mechanische Solidarität bis in die höchsten Gesellschaften erhält« (ebd., 242), so sei heute unbestreitbar, dass sie den Zenit ihrer sozialintegrativen Leistungsfähigkeit längst überschritten hat.

Die Ursache für den Umbruch von der mechanischen zur organischen Solidarität sieht Durkheim – im Kontrast zur Aufklärungsphilosophie des 18. Jahrhunderts und in strikter Parallelität zur Evolutionsbiologie seiner Zeit – nicht im vermeintlich unaufhaltsamen Siegeszug von Rationalität, Bildung und Vernunft, sondern im Phänomen zunehmender sozialer Dichte, d.h. in der »Verdichtung der Gesellschaften im Laufe der historischen Entwicklung« (ebd., 315), in der, etwa im Gefolge eines rapiden Bevölkerungswachstums, »der Überlebenskampf hitziger« (ebd., 325) werde. Durkheim erläutert dies in Anlehnung an entsprechende Beobachtungen Charles Darwins³⁰ und dessen deutschen Adepten Ernst Haeckel³¹. Diese hätten nämlich festgestellt, dass es einen Zusammenhang zwischen Lebenskampf und Differenzierung der Arten gebe, denn Tiere und Pflanzen, die auf engstem Raum zu-

30 »Auf einem ganz kleinen Gebiet, zumal wenn es der Einwanderung offensteht und infolgedessen der Kampf zwischen den Individuen heftig ist, finden wir stets eine große Mannigfaltigkeit der Bewohner. So fand ich z.B. auf einem drei Fuß langen und vier Fuß breiten Rasenstück, das jahrelang den gleichen Lebensbedingungen ausgesetzt war, zwanzig Pflanzenarten, die zu achtzehn Gattungen und acht Ordnungen gehörten; man sieht, wie sehr diese Pflanzen differieren.« (*Darwin*, Entstehung der Arten, Stuttgart 1967, 161f.; zit. nach *Durkheim* 1988, 326)

31 »Auch die Tiere entziehen sich dem Lebenskampf um so leichter, je verschiedener sie sind. Auf einer Eiche kann man bis zu 200 Insektenarten finden, die in guter Nachbarschaft miteinander leben. Die einen leben von den Früchten des Baumes, die anderen von Blättern, andere wieder von der Rinde und von der Wurzel. »Es wäre ganz unmöglich, daß die gleiche Zahl von Individuen auf diesem Baum lebte, wenn alle von einer Art wären; wenn z.B. alle nur von der Rinde oder nur von den Blättern lebten.« (*Durkheim* 1988, 326. Das Zitat im Zitat stammt aus *Haeckel*, Natürliche Schöpfungsgeschichte, Berlin 1868, 262)

sammenleben, nähmen nicht nur den vielbeschworenen ›Kampf ums Dasein‹ auf, um den Schwächeren zu vernichten; sie seien vielfach auch in der Lage, diesem Kampf durch Spezialisierung und Differenzierung der Arten zu entgehen.

Dieselbe Evolutionsdynamik reklamiert Durkheim auch für das soziale Zusammenleben der Menschen. Demnach schreite die Arbeitsteilung »um so mehr fort, je mehr Individuen es gibt, die in genügend nahem Kontakt zueinander stehen, um wechselseitig aufeinander wirken zu können« (ebd., 315). So könnten bei hinreichender beruflicher Differenzierung in ein und derselben Stadt »die verschiedensten Berufe nebeneinander leben«, sodass hier jeder sein Ziel erreichen könne, »ohne die anderen daran zu hindern, das ihre zu erreichen« (ebd., 326). Grundsätzlich gelte nämlich, dass sich die Individuen bei zunehmender sozialer Dichte nur dann erhalten können, »wenn sie sich weiter spezialisieren, mehr arbeiten und ihre Fähigkeiten intensivieren« (ebd., 402). Von daher ist die zunehmende Arbeitsteilung für Durkheim nicht – wie für den *mainstream* der damaligen Arbeitsteilungstheorien – eine zwar ökonomisch vorteilhafte, für den sozialen Zusammenhalt der Gesellschaft aber gefährliche Entwicklung. Sie ist für ihn schlicht und einfach »der Motor des Fortschritts« (ebd., 329).

Berufliche Spezialisierungen und der Zwang zur individuellen Verschiedenheit

Dass aber soziale Dichte und hitziger Überlebenskampf zwischen den Individuen gleichsam naturwüchsig eine tief empfundene organische Solidarität stiften, ist auch für Durkheim keineswegs ausgemacht. Die Spezialisierung sei nämlich nicht »die einzig mögliche Lösung des Lebenskampfes«, da es u.a. auch breite Auswanderungsbewegungen und »die Resignation gegenüber einer unsicheren und in Frage gestellten Existenz und schließlich den völligen Ausschluß der Schwächsten durch Selbstmord oder anderes« geben könne (Durkheim 1988, 347). Dennoch ist Durkheim in seinem Arbeitsteilungsbuch davon überzeugt, dass sich der Prozess der Spezialisierung der Individuen am Ende durchsetzen wird, denn »wenn nichts die Entwicklung der Arbeitsteilung behindert, dann spezialisieren sie sich ohne Zweifel« (ebd.). Innerhalb einer bestehenden Gesellschaft, in der die Individuen immer schon durch Zusammengehörigkeitsgefühle miteinander verbunden sind, wirkten Arbeitsteilung und Konkurrenz – in einer Art Doppelbewegung – nämlich nicht primär oder gar ausschließlich trennend, sondern immer auch verbindend: »Nun vereint aber die Arbeitsteilung auch, obgleich sie entgegensetzt; sie läßt die Tätigkeiten zusammenfließen, die sie differenziert; sie nähert diejenigen an, die sie trennt.« (ebd., 335)³²

32 Die von vielen Beobachtern – Durkheim bezieht sich hier explizit auf Comte und Espinas – geäußerte Befürchtung, dass sich »das Individuum, gebeugt über seine Aufgabe, in sei-

In der arbeitsteiligen Gesellschaft lösen sich die Individuen deshalb, so Durkheim, »nicht in eine Wolke von isolierten Atomen auf, zwischen denen es nur äußerliche und vorübergehende Kontakte geben kann« (ebd., 284). Vielmehr bildeten sich zwischen ihnen neuartige Beziehungen aus, die sich nach ihrer professionellen Spezialisierung und ihrer jeweiligen beruflichen Funktion ausrichten. In diesem Sinne verbinde die organische Solidarität nicht so sehr einzelne Individuen, wie Durkheim gegenüber der gängigen Arbeitsteilungskritik seiner Zeit einräumt,³³ sondern vor allem »Funktionen, d.h. festumrissene Handlungsweisen, die sich unter gegebenen Umständen als identische wiederholen, da sie von den allgemeinen und beständigen Bedingungen des sozialen Lebens abhängen« (ebd., 434f.). Zwischen diesen Funktionen – gemeint sind: berufliche Spezialisierungen – würden sich mit der Zeit, so Durkheims Prognose, Beziehungen und Verhaltensregeln etablieren, die zu eingelebten Gewohnheiten werden und das soziale Leben, das Bewusstsein wechselseitiger Abhängigkeit und die solidarischen Verpflichtungs- und Verbundenheitsgefühle zwischen den Mitgliedern ausdifferenzierter Gesellschaften entscheidend prägen.

Im Prozess arbeitsteiliger Differenzierung – und dies ist die eigentliche Spitze these des Arbeitsteilungsbuches – werden die Gesellschaftsmitglieder für Durkheim aber nicht nur immer enger miteinander verbunden, sondern vor allem immer differenzierter und individueller. Denn nun treten, so Durkheim, massenhaft Unterschiede zwischen den Menschen in Erscheinung, die sich nicht ausgebildet hätten, »wenn wir nicht, um neuen Schwierigkeiten zu begegnen, gezwungen wären, sie zu wecken und zu entwickeln« (ebd., 330). Individuelle Verschiedenheiten erhalten damit eine bisher nicht gekannte soziale Bedeutung. Waren sie zuvor für das gemeinschaftliche Leben störend und überflüssig, so würden sie für den sozialen Organismus nun notwendig und unverzichtbar. Die soziale Evolution führe also nicht zu einer »Verminderung der individuellen Persönlichkeit« (ebd., 473), sondern allererst zu deren Freisetzung: »Der Mensch wird beweglicher, wechselt leichter sein Milieu, verläßt die Seinen, um anderswo ein autonomeres Leben zu führen, und ent-

ner speziellen Tätigkeit isoliere; daß es die Mitarbeiter, die an seiner Seite am selben Werk arbeiten, nicht mehr beachte; und daß ihm nicht einmal mehr der Gedanke komme, daß das Werk ein gemeinsames sei« (Durkheim 1988, 425), teilt Durkheim also nicht. Für ihn entwickelt das Individuum nicht nur in den »niederer«, sondern auch in den »höheren« Gesellschaften vielmehr »ein starkes Gefühl der Abhängigkeit«, denn grundsätzlich könnten Menschen »nicht zusammenleben, ohne sich zu verstehen, und folglich nicht, ohne sich gegenseitig Opfer zu bringen, ohne sich wechselseitig stark und dauerhaft zu binden« (ebd., 285).

- 33 »Zugestanden, wenn sie nur die Individuen einander zuführt, die sich für einige Augenblicke vereinigen, um persönliche Dienste auszutauschen, dann könnte sie keine Regelerzeugung erzeugen [...].« (Durkheim 1988, 434)

faltet immer mehr eigene Ideen und eigene Gefühle.« (ebd., 470) Zugleich hänge er »um so enger von der Gesellschaft ab, je geteilter die Arbeit ist« (ebd., 183), da er schon seine elementaren Bedürfnisse nicht unabhängig von den Arbeits- und Dienstleistungen anderer befriedigen könne. In diesem Sinne mache die Arbeitsteilung aber nicht nur die Individuen gleichzeitig »persönlicher und solidarischer« (vgl. ebd., 82); sie verleihe auch insgesamt »dem sozialen Organismus mehr Geschmeidigkeit und Elastizität« (ebd., 365) und erhöhe damit – analog zu den Existenzbedingungen höherer Lebewesen – die Fähigkeit der Gesellschaft, »sich als Ganzes zu bewegen, während zugleich jedes ihrer Elemente mehr Eigenbewegungen hat« (ebd., 183).

»Eigenständige Moralität« des Sozialen jenseits von Individuum und Vertrag

Wenn für Durkheim in diesem Sinne auch die modernen Gesellschaften, statt in Chaos und Anomie zu versinken, mit fortschreitender Entwicklung »ein tiefes Gefühl ihrer selbst und ihrer Einheit« gewinnen, dann muss also »eine andere Solidarität« unterwegs sein, die mit der Zeit immer mehr an die Stelle der früheren Solidarität aus Ähnlichkeiten tritt, »die im Begriff ist, sich aufzulösen« (Durkheim 1988, 228). Denn mit wachsender sozialer Dichte, mit der Zunahme von Bildung und Urbanisierung, von Handel und Verkehr »verliert das Kollektivbewusstsein an Autorität und vergrößert sich die individuelle Variabilität« (ebd., 363). Die einzigen kollektiven Gefühle, die in diesem Prozess intensiver werden, sind für Durkheim dementsprechend jene, »die nicht auf soziale Dinge hinzielen, sondern auf das Individuum« (ebd., 222). Und in dem Maße, wie sich das Kollektivbewusstsein vor allem auf den Wert und die Würde des Individuums zu richten beginnt und alle anderen Glaubensüberzeugungen zusammenbrechen, könne es zwar »für die Würde der Person einen Kult« (ebd., 227) entwickeln; dieser binde uns allerdings gerade nicht an unsere Gesellschaft, sondern nur noch »an uns selbst« und könne deshalb »kein echtes soziales Band« ausbilden (ebd., 228). Von daher habe man »den Theoretikern, die aus diesem Gefühl die ausschließliche Basis ihrer Moraldoktrin gemacht haben, mit Recht vorwerfen können, daß sie die Gesellschaft auflösen« (ebd.). Für den Durkheim des Arbeitsteilungsbuches reicht also der moderne Kult des Individuums bei weitem nicht aus, um der arbeitsteiligen Gesellschaft ein festes moralisches Band zu geben.³⁴ Allerdings gilt für ihn zugleich: weil jede bestehende Ge-

34 Durkheim sollte seine anfängliche Skepsis gegenüber dem »Kult des Individuums« im Kontext der Dreyfus-Affäre durch eine affirmative Lesart ersetzen. Im Konflikt um den zu Unrecht der Spionage für Deutschland verdächtigten jüdisch-elsässischen Hauptmann Alfred Dreyfus interpretierte Durkheim die heftige moralische Empörung, die dieser Vorgang vor allem in linksrepublikanischen Kreisen der großstädtischen Intelligenz aus-

sellschaft »eine moralische Gesellschaft« (ebd., 285) ist und sein muss, sei es unangebracht, die vermeintlich höhere Moralität der vergangenen Gesellschaften gegen den vermeintlichen Moralverfall der Gegenwart in Stellung zu bringen. Denn schließlich habe »gerade die Zusammenarbeit ebenfalls ihre eigenständige Moralität«, auch wenn diese »noch nicht so weit entwickelt ist, wie es jetzt schon nötig wäre« (ebd.).

Die »eigenständige Moralität« der arbeitsteiligen Gegenwartsgesellschaften, der Durkheims Arbeitsteilungsbuch auf die Spur kommen will, muss sich dabei – daran lässt der Autor keinen Zweifel – jenseits einer reinen Vertragssolidarität ansiedeln. Dies macht Durkheim insbesondere in seiner Auseinandersetzung mit Herbert Spencer deutlich. Für Spencer kennzeichnet sich der historische Entwicklungsprozess des menschlichen Zusammenlebens bekanntlich durch den Übergang von den militärischen Gewaltgesellschaften früherer Zeiten zu den friedlichen Industriegesellschaften der Gegenwart. Die sozialen Beziehungen würden in den modernen Gesellschaften, in denen dieser Entwicklungsprozess seinen End- und Höhepunkt erreicht habe, nicht länger durch herrschaftliche Willkür, sondern nur noch durch freiwillig geschlossene wechselseitige Verträge zum Zwecke individueller Bedürfnisbefriedigung konstituiert. Für den sozialen Zusammenhalt dieser Gesellschaften brauche es dann nicht länger ein von allen Gesellschaftsmitgliedern gemeinsam geteiltes Kollektivbewusstsein. Vielmehr reiche dazu die Praxis freiwillig und zum wechselseitigen Vorteil getätigter Tauschakte. Die moderne Industriegesellschaft werde demnach, in Durkheims Worten, allein durch das sich faktisch massenhaft entwickelnde »unermessliche System privater Verträge« zusammengehalten, sodass sie nichts anderes darstelle als »die Zusammenfassung von Individuen, die die Produkte ihrer Arbeit austauschen, ohne daß im eigentlichen Sinne ein soziales Handeln diesen Austausch regelte« (ebd., 259). Für Spencer reiche dies völlig aus, um eine hinreichend tragfähige *industrial solidarity* hervorzubringen, die allein darauf beruhe, »daß jeder seine eigenen Interessen verfolgt« (ebd., 256).³⁵

gelöst hatte, nun dahingehend, dass sich hier ansatzweise der Glutkern eines neuen religiösen Kultes entwickelt, der das Motiv der »Heiligkeit der Person« mit starken Ehrfurchts- und Anerkennungsbereitschaften ausstattet; und zwar so sehr, dass dieser nun zunehmend die Herzen und Gefühle der Menschen erobernde Kult eines Tages vielleicht ganz Frankreich unter das republikanische Banner von Freiheit und Gleichheit zu vereinigen vermag; vgl. dazu *Émile Durkheim*, *Der Individualismus und die Intellektuellen* (1898), in: Hans Bertram (Hg.), *Gesellschaftlicher Zwang und moralische Autonomie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1986, 54-70 [im Folgenden: *Durkheim* 1986].

- 35 Vgl. dazu *Hartmut Esser*, *Soziologie. Spezielle Grundlagen*, Bd. 3: *Soziales Handeln*, Frankfurt/M.-New York: Campus 2000, 120f. Vgl. auch *Dietrich Rüschemeyer*, *Spencer und Durkheim über Arbeitsteilung und Differenzierung: Kontinuität oder Bruch?*, in:

Durkheim, der schon den klassischen Lehren vom Sozialvertrag wenig abgewinnen konnte,³⁶ bestreitet jedoch mit Nachdruck die Tragfähigkeit einer solchen *solidarité industrielle*. Zwar sei unbestreitbar, dass Verträge heute »eine der hervorragendsten Formen der sozialen Solidarität« (ebd., 450) konstituieren, denn »die meisten unserer Beziehungen mit anderen sind Vertragsbeziehungen« (ebd., 270), die »ihren Ursprung im Willen der Individuen« (ebd., 450) haben. Auf der alleinigen Grundlage des privaten Tauschinteresses könnten sie aber nur »zu vorübergehenden Annäherungen und zu flüchtigen Verbindungen« (ebd., 260) führen. Nicht zufällig werde nämlich »die soziale Intervention« (ebd., 261), der Umfang der rechtlichen Regelungen und Vorschriften in der industriellen Gesellschaft, keineswegs kleiner, wie Spencer erwarte, sondern deutlich größer. Ein allein auf individuellen Willensbekundungen beruhender Vertrag könne seinen Zweck nämlich nicht erfüllen. Um überhaupt existieren zu können, sei er »einer Regelung unterworfen, die das Werk der Gesellschaft ist« (ebd., 267f.). Denn jeder private Vertrag müsse eingebunden sein in das öffentliche Vertragsrecht, das »eine Zusammenfassung zahlreicher und verschiedener Erfahrungen« darstelle und uns Verpflichtungen auferlege, die »wir nicht im strengen Wortsinn vertraglich eingegangen sind« (ebd., 271). Der Privatvertrag sei also »nur möglich dank einer Reglementierung des Vertrags, die sozialen Ursprungs ist«, denn wenn ein realer, frei abgeschlossener Vertrag »das regelmäßige Spiel der Organe stört, wenn er, wie man sagt, ungerecht ist«, dann werde schnell deutlich, dass er seine öffentliche Autorität und Anerkennung verliert. Die soziale Rolle von Staat und Gesellschaft beschränke sich also keineswegs darauf, die Einhaltung bestehender Verträge zu garantieren, denn: »Die Verständigung der Parteien kann eine Klausel nicht gerecht machen, die es aus sich selber nicht ist, und es gibt Rechtsnormen, deren Verletzung das soziale Recht un-

Niklas Luhmann (Hg.), Soziale Differenzierung. Zur Geschichte einer Idee, Opladen: Westdeutscher 1985, 163-180.

- 36 So notiert er etwa im Blick auf Rousseau: »Weder gibt es eine Gesellschaft, die einen derartigen Ursprung hätte, noch gibt es eine, deren Struktur die geringste Spur einer Vertragsorganisation aufwiese.« (Durkheim 1988, 258) Man könne diese Denktradition nur dann »verjüngen«, wenn man das gewöhnliche Zugehörigkeitsgefühl, »das jeder Erwachsene der Gesellschaft gegenüber empfindet, in die er geboren ist, aus der einfachen Tatsache heraus, daß er weiterhin in ihr lebt«, als bewusste gesellschaftsvertragliche Zustimmung interpretiere, wie etwa Alfred Fouillée dies tue. Dann aber müsse man die Vertragssemantik derart ausdehnen, dass man am Ende alles als vertraglich bezeichnet, was »nicht durch einen Zwang entstanden ist« (ebd.) – und dann hätte man gesellschaftstheoretisch nur noch die schlichte Dichotomie von Vertrag vs. Zwang zur Verfügung, die denkbar ungeeignet sei, die spezifische Eigenart sozialer Beziehungen zu erhellen.

terbinden muß, selbst wenn die beteiligten Interessen ihnen zugestimmt haben.« (ebd., 272)

Öffentliche Reglementierungen weit über interessenbasierte individuelle Vertragsabschlüsse hinaus sind für Durkheim deshalb nicht nur eine faktische Realität, sondern auch eine unverzichtbare Notwendigkeit gesellschaftlichen Lebens, und ihr Umfang wird mit wachsender sozialer Dichte und Komplexität immer größer. Die liberalen Hoffnungen auf eine hinreichend tragfähige Vertragssolidarität als Grundlage der sozialen Integration moderner Gesellschaften erweisen sich für Durkheim damit als hoffnungslos unterkomplex. Die gesuchte organische Solidarität muss sich deshalb wesentlich tiefer verankern können als die liberale Vertragssolidarität. Wie sie entsteht und wie sie in der Lage sein kann, das Individuum auch gefühlsmäßig ebenso intensiv an die Gesellschaft zu binden wie das religiöse Kollektivbewusstsein früherer Zeiten, ist dabei die zentrale Frage, an der sich Durkheims Arbeitsteilungsbuch empirisch und theoretisch – wenn auch weitgehend erfolglos – abzuarbeiten versucht.

Postliberale Solidarität allein aus Arbeitsteilung?

Durkheims zentrale Frage lautet also, wie sich in den modernen Gesellschaften eine stabile, von den Individuen intensiv gefühlte postliberale Arbeitsteilungssolidarität ausbilden und in den Herzen ihrer Mitglieder verlässlich verankern kann. Denn nur, wenn sich deutliche Hinweise auf einen solchen, bereits im Gang befindlichen Formierungsprozess identifizieren lassen, wird die soziologische Intuition einer allmählichen Umstellung von mechanischer auf organische Solidarität plausibel. Da sich die gesuchte neue Solidarität aber allein aus gelingenden Prozessen einer arbeitsteiligen Differenzierung, d.h. ohne bewusste Reflexion und Zustimmung durch die Individuen, entwickeln soll, setzt Durkheim hier einen deutlich anderen Akzent als Comte, der davon überzeugt war, für den sozialen Zusammenhalt der Gesellschaft auf religions- und ideologiepolitisch zu organisierende gemeinschaftsstiftende Ähnlichkeitsgefühle nicht verzichten zu können.³⁷

Durch die Arbeitsteilung entsteht für Durkheim zwischen den Menschen in neuartiger Weise »ein ganzes System von Rechten und Pflichten, das sie unterei-

37 Für Comte war der Verlust an Ähnlichkeiten bekanntlich ein gesellschaftsbedrohendes Phänomen, das durch intensivierte Ähnlichkeitsgefühle kompensiert werden muss, um deren Herstellung sich der Staat zu kümmern habe. Schon in seiner Eröffnungsvorlesung von 1888 hatte Durkheim deshalb kritisch angemerkt, dass Comtes Soziologie »weniger ein spezielles Studium von sozialen Seinsweisen sei, sondern eher eine philosophische Meditation über die menschliche Vergesellschaftung im allgemeinen« (Durkheim 1981b, 35).

inander dauerhaft bindet« (Durkheim 1988, 477), denn »sobald wir begonnen haben, zusammenzuarbeiten, sind wir gebunden, und die Regelwirkung der Gesellschaft spannt uns ein« (ebd., 273). In diesem Sinne erzeuge die heutige Arbeitsteilung – auf völlig andere Weise als die frühere Solidarität des Kollektivbewusstseins, in ihrer sozialintegrativen Leistungsfähigkeit mit dieser aber durchaus vergleichbar – »Regeln, die den friedlichen und regelmäßigen Zusammenschluß der geteilten Funktionen sichern« (ebd., 477). Welche arbeitsteiligen Regeln das genau sind, welche »Regelwirkung« sie in welcher Weise entfalten und – vor allem – wie diese dann in der Lage sein sollen, massenhaft posttraditionale Solidaritätsgefühle auszuprägen, die die Individuen nicht länger über Ähnlichkeiten und ein weltanschaulich-religiöses Kollektivbewusstsein, sondern eben über ausgeprägte Verschiedenheiten in einer neuen *solidarité organique* emotional und affektiv an ihre Gesellschaft binden, bleibt in Durkheims Arbeitsteilungsbuch aber weithin offen. Und dies wird in der Literatur immer wieder als zentrales Defizit dieser Studie moniert, weshalb ihr durchgehend attestiert wird, mit ihrem Kernanliegen gescheitert zu sein. In diesem Sinne hatte schon Gustav Schmoller im Jahr 1894 in einer Besprechung des Arbeitsteilungsbuches kritisch angemerkt: »Die Arbeitsteilung hält keine Gesellschaft zusammen: höchstens von gewissen psychisch-sittlichen Folgen, die sich an sie knüpfen, kann man behaupten, daß sie so wirkten.« Durkheims Studie erfasse, so Schmoller, »die reale Wirklichkeit nicht genug« und gleite »über die Schwierigkeiten der Frage auf den Flügeln eines moralischen Ideals gar zu leicht hinweg«. Und dabei moniert er nicht zuletzt, »daß der Verfasser auf die soziale Klassenbildung gar nicht eingeht«.³⁸

In diesem Sinne sollte auch Célestin Bouglé (1870-1940), ein enger Mitarbeiter Durkheims bei der *L'Année sociologique* und einer der führenden intellektuellen Sympathisanten des französischen *solidarisme*, im Jahr 1903 – mit Rekurs auf Georg Simmels 1890 erschienene Studie *Über soziale Differenzierung* – kritisch anmerken:

»Wenn die Beziehungen direkt bleiben zwischen Mensch und Mensch, zwischen Produzenten und Konsumenten oder zwischen Unternehmern und Arbeitern, dann kann man glauben, dass die Spezialisierung im Geist derer, die sie zusammenbringt, bestimmte Vorstellungen und Gefühle hervorbringt, die sie natürlicherweise dazu veranlassen, sich zu respektieren. Aber wenn

38 Gustav Schmoller, Besprechung von Emile Durkheim, *De la division du travail social*, in: Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft im Deutschen Reich 18 (1894), 286-289. Auch wenn sich Schmoller in diesem Zusammenhang von der »Schwärmerei des Verfassers für ein demokratisches Zukunftsideal« deutlich distanziert, hält er als Fazit zu Durkheims Buch doch fest: »Es ist das Werk eines jüngeren Mannes, dem auch manches aus der deutschen Literatur bekannt ist. Wir begrüßen ihn freudig als einen Mitsrebenden, obwohl er uns nicht überall überzeugt hat.« (ebd., 289)

diese Beziehungen sich entfernen, wenn man füreinander arbeitet, ohne sich zu berühren und zu sehen, kann der moralische Effekt dann derselbe sein? Ist es nicht, wie Herr Simmel gezeigt hat, eine der Folgen der Rolle des Geldes in unseren Gesellschaften, die konkreten, lebendigen und menschlichen Bindungen überall durch ebenso unpersönliche wie abstrakte Bindungen zu ersetzen? Der große Vermittler ist zugleich auch der große Isolierer. Durch seine Allgegenwart erkalten die Seelen und ziehen sich zusammen. Und in dem Maße, wie die Arbeitsteilung verantwortlich ist für die Entwicklung des gesamten Handelssystems, hat sie uns, so kann man sagen, daran gewöhnt, hinter den Sachen nicht mehr die Menschen zu sehen, die Menschen wie Dinge zu behandeln.«³⁹

Dass sich aus sozialstrukturellen Prozessen zunehmender Arbeitsteilung von selbst neue, intensiv gefühlte soziale Zugehörigkeits- und Verpflichtungsgefühle ergeben, ist jedenfalls nicht einsichtig. Wenn man mit Durkheim der Meinung ist, moderne Gesellschaften könnten sich nicht vollständig von *Sozial- auf Systemintegration* umstellen und auch dann erfolgreich reproduzieren, wenn ihre Mitglieder diesen sozialen Zusammenhang nicht mehr mit gefühlter Anteilnahme, mit Sympathie und Wertschätzung mittragen, dann müsste jedenfalls angegeben werden können, wie sich intensiv erlebte Solidaritätsgefühle allein aus Prozessen funktionaler Arbeitsteilung entwickeln sollen und wie sie in der Lage sein können, die mit den Arbeitsteilungsprozessen zunächst einmal verbundenen Entfremdungen und Zersplitterungen, die Durkheim ja keineswegs bestreitet, hinreichend zu kompensieren. Diesbezügliche sozialintegrative Hoffnungen werden ihre Fallhöhe zur Realität wohl nur in dem Maße verlieren, wie zu erwarten ist, dass sich die Gesellschaftsmitglieder nicht über vermeintlich naturwüchsig und anonym entstehende Solidaritätsgefühle miteinander verbinden, sondern in bewussten Reflexions- und Meinungsbildungsprozessen wechselseitig darüber aufklären, dass sie ihre mittlerweile erreichten Grade an persönlicher Freiheit in entscheidender Weise eben den Prozessen zunehmender sozialer Arbeitsteilung zu verdanken haben, durch die sie – in Durkheims Worten – »zu gleicher Zeit persönlicher und solidarischer« werden (vgl. ebd., 82). Und auch dies allein dürfte noch nicht ausreichen. Man wird darüber hinaus auch erwarten müssen, dass sich mit einer solchen sozialwissenschaftlich vermittelten Einsicht in das gleichzeitige Wachstum von Freiheit und Abhängigkeit auch eine von den Individuen frei und willentlich übernommene moralische Verpflichtung zur sozialen Verantwortung für andere verbindet. Und diese wiederum dürfte sich ebenfalls eher einer bewussten moralphilosophischen Reflexion als diffus wirkenden systemischen Kräften verdanken. Um seine These einer mehr oder weniger spontan entstehenden *solidarité organique* hinreichend zu plausibilisieren, hätte Durkheim

39 Célestin Bouglé, *Théories sur la division du travail* (1903), in: Ders., *Qu'est-ce que la sociologie?*, 5. Aufl., Paris: Alcan 1925, 98-161, 141f. Dieser Text ist zuerst in der *L'Année sociologique* erschienen.

also sowohl empirisch als auch theoretisch noch eine erhebliche Bringschuld abzutragen. Entsprechende Ausführungen sucht man in seinem Arbeitsteilungsbuch aber vergebens.

»Normale« und »anormale« Formen der Arbeitsteilung

Durkheim ist freilich weit davon entfernt, ein harmonisches Bild der arbeitsteiligen Gesellschaften zu zeichnen. Er bestreitet die sozialstrukturellen Konfliktlagen und die sozialmoralischen Verwerfungen der modernen Industriegesellschaft keineswegs. Dass der soziale Zusammenhang der organischen Solidarität nicht vorhanden ist, liegt für den Durkheim des Arbeitsteilungsbuches aber einzig an vorübergehenden Störungen im Prozess arbeitsteiliger Differenzierung, da dieser nun einmal, »wie alle sozialen Tatsachen, oder allgemeiner, wie alle biologischen Tatsachen, auch pathologische Formen« (Durkheim 1988, 421) aufweise. Der gegenwärtige Stand des Prozesses arbeitsteiliger Differenzierung kennzeichne sich insofern durch »anormale Formen« (ebd., 419 u.ö.) der Arbeitsteilung, die in der Gegenwartsgesellschaft mit ihrer regellosen Marktwirtschaft und ihrer permanenten ökonomischen Krisenträchtigkeit ungehindert zum Ausbruch kämen. Durkheim spricht hier – freilich nur sehr knapp und pauschal – von der mit der modernen Industrie aufgetretenen »Feindschaft zwischen Arbeit und Kapital« und den in den letzten Jahren zunehmenden »industriellen und kommerziellen Krisen«, die ihm als »Teilzusammenbrüche der organischen Solidarität« gelten (ebd., 422). Konkret diagnostiziert er einen »Mangel an Reglementierung«, der bis auf weiteres »die geordnete Harmonie der Funktionen nicht zuläßt« (ebd., 436). Dieser Mangel gelte etwa »für die Verschmelzung der Märkte zu einem einzigen Markt« und die damit verbundene Entstehung der »großen Industrie«, in deren Folge »der Produktion jeder Zügel und jede Regel« fehle, sodass es zu jenen Krisen komme, »die die Wirtschaftsfunktionen periodisch stören« (ebd., 439). Hier fehlten, wie Durkheim in Anlehnung an die Begrifflichkeit Herbert Spencers betont, so etwas wie die »Nervenknoten des großen sozialen Sympathikus«, denn der regulierende Einfluss ist heute entweder »diffus, oder er entstammt direkt dem Staat« (ebd., 275).

Derselbe Mangel gelte aber auch für die Beziehungen von Kapital und Arbeit, die sich »bis jetzt im selben Zustand rechtlicher Unbestimmtheit« (ebd., 436) befänden. Denn weil die industriegesellschaftlichen Umbrüche »mit einer außerordentlichen Geschwindigkeit vor sich gegangen sind, haben die konfligierenden Interessen noch keine Zeit gehabt, sich auszugleichen« (ebd., 439). In einer Fußnote merkt er allerdings einschränkend an, dass diese Feindschaft wohl nicht »zur Gänze der Geschwindigkeit dieser Umwandlung zur Last gelegt werden darf, sondern zum guten Teil der noch zu großen Ungleichheit der äußeren Bedingungen des Kampfes« geschuldet sei; ein Faktor, auf den »die Zeit keinen Einfluß« habe (ebd.; Anm.

26). Als Ursache dieser Ungleichheiten identifiziert Durkheim hier vielmehr »die vererbte Übertragung des Reichtums« (ebd., 447). Zur Frage, ob und wie sich auch diese Störung mit der Zeit durch die soziale Evolution allein, also ohne »künstlich« eingreifende Umverteilungsmaßnahmen des Staates, abbauen lasse, wie sie sich gleichsam naturwüchsig auf ein gesundes Gleichgewicht einpendeln könne, finden sich im Arbeitsteilungsbuch allerdings keine Hinweise.

Dennoch ist Durkheim davon überzeugt, dass diese pathologischen Formen lediglich »Ausnahmefälle« darstellen, in denen die Arbeitsteilung »von ihrer natürlichen Richtung« abgelenkt werde (ebd., 421), denn es verhalte sich hier »wie beim Nervensystem, das die Evolution des Organismus keineswegs beherrscht, wie man es früher geglaubt hat, sondern von ihm abhängt« (ebd., 435). Die jeweils notwendigen, den veränderten sozialen Verhältnissen angemessenen Regeln könnten diesen demnach nicht von außen vorgegeben werden; sie entwickelten sich vielmehr, wenn auch oft erst mit zeitlichen Verzögerungen, aus diesen Verhältnissen selbst. Und da dies den Prozess sozialer Evolution entscheidend kennzeichne, könne man »*a priori* sagen, daß der *Anomie*zustand überall dort unmöglich ist, wo die solidarischen Organe in hinreichendem und genügend langem Kontakt miteinander stehen« (ebd., 437; Herv. i.O.). Sozialstrukturelle Grundprobleme der modernen Gesellschaften wie Klassenspaltung und soziale Ungleichheit können für Durkheims organologisch überakzentuierte Theorie der Gesellschaft also keine »normalen« Konsequenzen zunehmender Arbeitsteilung, sondern nur vorübergehende Fehlentwicklungen sein, mit denen man sich nicht intensiver zu befassen braucht. Man müsse lediglich abwarten, bis sich »die geordnete Harmonie der Funktionen« (ebd., 436) von selbst einstelle. Und dass dies über kurz oder lang geschehen werde, steht für Durkheim auch deshalb außer Frage, weil man derartige Phänomene eines sich mit der Zeit nicht von allein einpendelnden Gleichgewichts »im Organismus nicht beobachten« könne (ebd., 443).

Durkheim bleibt in seinem Arbeitsteilungsbuch also durchgehend den Denkmustern der zeitgenössischen Evolutionsbiologie verhaftet; und man fragt sich immer wieder, welche »sozialen Organe« wohl gemeint sein könnten und wie sich ein spontaner Gleichgewichtszustand zwischen Kapital und Arbeit oder vererbtem Reichtum und vererbter Vermögenslosigkeit einstellen kann und soll. Durkheims Ausführungen bleiben hier seltsam unscharf und wenig erhellend. Seine überbordende Begeisterung für die neuen Erkenntnisse der modernen Biologie hat in diesem Zusammenhang offensichtlich zu Wahrnehmungsverengungen geführt, die ihm erst später zu Bewusstsein gekommen sind.

2.2.3 Korporatistische Reorganisation der Gesellschaft?

Den Problemen der modernen Klassengesellschaft nähert sich Durkheim in seinem Arbeitsteilungsbuch also aus einer soziobiologischen Evolutionsperspektive. Auch wenn keinerlei Zweifel an seinen Sympathien für die französische Republik bestehen können, so scheint dabei für den frühen Durkheim – ähnlich wie zuvor für Comte – schon ›sozialwissenschaftlich‹ vorentschieden zu sein, dass den politischen Idealen von freier Prüfung, öffentlichem Vernunftgebrauch, wechselseitigen Begründungs- und Rechtfertigungspflichten sowie bewusster Zustimmung der Bürger zu geltenden Gesetzen keine ernsthafte Relevanz eingeräumt werden kann.

Sozialbiologische Evolutionshoffnungen und politische Enthaltensamkeit

Der frühe Durkheim scheint damit eine erhebliche politische Enthaltensamkeit zu befördern, die nicht nur allen sozialrevolutionären, sondern auch sämtlichen sozialreformerischen Hoffnungen auf eine planvoll durchzuführende Umgestaltung von Politik und Gesellschaft eine gleichsam soziologische Absage erteilt. Dies hängt schon damit zusammen, dass er dem Staatsapparat, auch wenn dessen Ausmaße und Wirkungsmöglichkeiten mit der Zeit deutlich zunehmen, keinerlei eigenständige Handlungs- und Vollzugssouveränität gegenüber der Gesellschaft einräumen kann. Das soziale Leben besteht für ihn nämlich aus einer »Welt von Organen, die, ohne vom leitenden Organ ganz unabhängig zu sein, gleichwohl funktioniert, ohne daß es interveniert« (Durkheim 1988, 428). Von daher könne auch das Regierungsorgan, obwohl es als ›Zentralorgan‹ immer mehr »die Überwachung der Erziehung der Jugend, die Protektion der öffentlichen Gesundheit und den Vorsitz über die öffentliche Fürsorge, die Verwaltung der Verkehrsmittel und der Kommunikationswege« (ebd., 278) übernehme, die zahlreichen Funktionen des gesellschaftlichen Organismus nicht einfach »aufeinander abstimmen und harmonisieren, wenn sie sich nicht selbständig in Einklang bringen« (ebd., 428).

Auf die Frage jedoch, wie dieser Staat in seinen Tätigkeiten programmiert und kontrolliert werden kann, findet Durkheim als beobachtender Soziologe keine Antwort. Hier macht sich ein weiteres Mal bemerkbar, wie sehr sein sozialbiologischer Evolutionsoptimismus dieser Grundfrage republikanischer Politik im Wege steht und wie sehr ihn seine Vorliebe für biologische Analogiebildungen daran hindert, mit seiner szientistisch überakzentuierten Moralsoziologie dem Normativitätsprofil der politischen Moderne gerecht zu werden. Brückenschläge zum politischen Selbstverständnis der modernen Republik unternimmt der frühe Durkheim nicht. Stattdessen dominiert in seinem Arbeitsteilungsbuch, wie in seinen frühen Texten zur deutschen Moralsoziologie, eine tiefe Skepsis gegenüber den politisch-

republikanischen Gestaltungs- und Veränderungsambitionen, die seit der Französischen Revolution in der Welt sind und aus Durkheims Sicht chronisch dazu neigen, die vermeintliche Freiheit und Autonomie der Einzelnen gegenüber ihrer Gesellschaft in gefährlichem Maße zu überschätzen. Schließlich müsse man als Soziologe daran festhalten, »daß die Individuen eher ein Produkt des gemeinsamen Lebens sind, als daß sie es bestimmen« (ebd., 404).

Das Ideal einer meritokratischen Arbeitsgesellschaft und die Pflichten der Berufsmoral

Dennoch plädiert Durkheim in seiner Studie zur organischen Solidarität nicht dafür, einfach abzuwarten und den Dingen ihren Lauf zu lassen. Seine Moralsoziologie will sich keineswegs auf die neutrale Rolle »wertfreier« Beobachtung begrenzen. Vielmehr will sie die latenten Entwicklungschancen der gegenwärtig entstehenden, aber noch nicht vollständig ausgeprägten gesellschaftlichen Moral eruieren, um auf diesem Wege »die Richtung zu finden, in die wir unser Verhalten lenken müssen und das Ideal zu bestimmen, nach dem wir in dunklem Drange streben« (Durkheim 1988, 78). Den Vorwurf, seine Soziologie lasse keinen Raum für kritische Reflexion und politisch-moralische Idealbildung, weist Durkheim deshalb explizit zurück, denn aus der Tatsache, »daß alles nach Gesetzen verläuft, folgt nicht, daß wir nichts mehr zu tun hätten« (ebd., 406). Weil hier aber jedes »Übermaß« (ebd.) an Veränderungswille und Gestaltungsambition von Übel sei, habe eine historisch-empirisch arbeitende Moralsoziologie zunächst die Aufgabe, den Gesellschaftsmitgliedern »einen weise konservativen Sinn« (ebd., 79) zu vermitteln. Es könne nämlich nicht darum gehen, »eine völlig neue Moral neben oder oberhalb der gerade vorherrschenden zu errichten«; möglich sei lediglich, »diese zu korrigieren oder teilweise zu verbessern« (ebd., 80).

Sehr wohl aber sieht Durkheim sich in der Lage, das für die heutige Gesellschaft angemessene moralische Ideal näher zu bestimmen. Es sei nämlich vorherzusehen, dass »ein Tag kommt, an dem unsere soziale und politische Organisation eine reine oder fast reine professionelle Grundlage haben wird« (ebd., 246), sodass sich auch ein ihr entsprechendes Ideal gesellschaftlicher Moral entwickeln werde. Deshalb haben die heutigen Gesellschaften für ihn – gleichsam »als Vorwegnahme eines zukünftigen Normalzustandes« – die Aufgabe, »Gerechtigkeit herbeizuführen«, denn »unser Ideal« bestehe darin, »unsere sozialen Beziehungen immer gleicher zu gestalten, um allen sozial nützlichen Kräften deren freie Entfaltung zu sichern« (ebd., 457). Insbesondere in der Spannung zwischen den eigentumslosen, allein auf den Verkauf ihrer Arbeitskraft angewiesenen Industriearbeitern und den Kapitaleignern, die ihnen »ungerechterweise ihr Gesetz« (ebd., 453f.) aufzwingen könnten, sieht Durkheim eine strukturelle Ungerechtigkeit am Werke, da »das öf-

fentliche Bewußtsein« im Blick auf die »ausgetauschten Dienste immer dringender eine genaue Gegenseitigkeit« (ebd., 455) verlange. In diesem Sinne kennzeichne sich die neu entstehende »Moral der organisierten Gesellschaften« dadurch, dass sie »aus uns keine Diener idealer Mächte« mehr macht: »Sie verlangt nur, unseren Nächsten zu lieben und gerecht zu sein, unsere Aufgabe gut zu erfüllen, darauf hinzuwirken, daß jeder in die Funktion berufen wird, die ihm am besten liegt, und daß er den gerechten Lohn für seine Mühe bekommt.« (ebd., 478)

Durkheim entfaltet hier also das – von den auch in Frankreich längst aufgenommenen Vermachtungs- und Vermassungstendenzen der fabrikgesellschaftlichen Modernisierung noch merkwürdig unberührte – Ideal einer meritokratischen Arbeits- und Berufsgesellschaft, »in der jedes Individuum seinen verdienten Platz findet, in der jeder nach seinem Verdienst belohnt wird, in der folglich jedermann spontan zum Wohlergehen eines jeden beiträgt« (ebd., 479). Zu diesem Ideal gehöre auch, dass jedermann diesen »verdienten Platz« klaglos annimmt; eine Forderung, deren Legitimität Durkheim ein weiteres Mal aus biologischen Analogien herleitet, denn schließlich versuche niemals »eine Zelle oder ein Organ eine andere Rolle zu übernehmen als die ihm zukommende« (ebd., 443). Und wie die Zelle im Organismus, so habe auch der Mensch in der Gesellschaft »normalerweise [...] das Glück, seine Natur zu erfüllen«. Wenn nämlich »nichts die Konkurrenten, die sich um die Aufgaben streiten, behindert oder unberechtigt begünstigt, dann ist es unvermeidlich, daß alleine jene, die für jede Beschäftigungsart am geeignetsten sind, sie auch erhalten«. Falls es aber Menschen geben sollte, »deren Wünsche ihre Fähigkeiten übersteigen«, so seien dies »Ausnahmen« und »krankhafte Fälle« (ebd., 445). Der heutige Mensch solle deshalb, anders als im Ideal der humanistischen Bildung, nicht danach streben, »ein vollendetes und ganzes Wesen« zu werden; er solle vielmehr danach trachten, »nur Teil eines Ganzen zu sein, Organ eines Organismus« (ebd., 85) – und sich dementsprechend entwerfen als jemand, »der nicht versucht, vollkommen zu sein, sondern der produktiv ist, der eine begrenzte Aufgabe hat und sich ihr opfert, der seinen Dienst versieht oder seine Furche zieht« – mit anderen Worten: der sich »den Pflichten seines Berufes« verschreibt (ebd., 87). Der im Entstehen befindliche »kategorische Imperativ des moralischen Bewußtseins« lautet für Durkheim in der heutigen Arbeits- und Berufsgesellschaft dementsprechend schlicht und einfach: »*Bereite dich vor, eine bestimmte Funktion nützlich auszufüllen.*« (ebd.; Herv. i.O.) Und in dem Maße, wie es der organisierten Gesellschaft der Gegenwart gelingt, ein derart nüchternes Berufsethos auszubilden, werde jedes Mitglied dieser Gesellschaft, wie er hoffnungsvoll anmerkt, »jeden Augenblick durch tausende von Pflichten der Berufsmoral an das Gefühl der gemeinsamen Solidarität erinnert« (ebd., 472). Durkheims Studie zur Arbeitsteilung ist also davon überzeugt, dass sich die organische Solidarität in dem Maße ausbildet, wie die Individuen nicht daran gehindert werden, »innerhalb der sozialen Ordnung den Platz einzunehmen, der ihren Fähigkeiten entspricht«; und dies sei immer dann der

Fall, wenn »der absoluten Gleichheit bezüglich der äußeren Bedingungen des Kampfes« (ebd., 446) nichts im Wege steht.

Die Selbstmordstudie und das rasche Ende der Hoffnungen auf eine ›solidarité organique‹

Durkheim hat den in seiner Bordelaiser Vorlesung zur *solidarité sociale* eingeführten Programmbegriff der organischen Solidarität nach dem Erscheinen seines Arbeitsteilungsbuches im Jahr 1893 jedoch rasch aufgegeben. Die Hoffnung auf den Siegeszug eines aus zunehmender Arbeitsteilung spontan entstehenden Verbundenheitsgefühls wird in seinen späteren Schriften nicht mehr aufgegriffen. Es scheint geradezu, dass er diese Idee nun bewusst meidet, ohne allerdings je Auskunft darüber zu geben, was ihn zur Aufgabe dieses für sein Projekt einer Moralsoziologie der organisierten Gesellschaften so zentralen Begriffs veranlasst hat.

Ebenso auffällig ist die Tatsache, dass sich Durkheim nach 1893 auch von seinem biologisierenden Szientismus verabschiedet und den Versuch aufgibt, die Entwicklungsprozesse des gesellschaftlichen Lebens in möglichst strikter Analogie zur organischen Entwicklung der höheren Lebewesen zu beschreiben. Statt evolutionssoziologisch nach Selbstorganisationspotenzialen gesellschaftlicher Arbeitsteilung zu fahnden, rückt nun wieder jene moralische Prägekraft kollektiver Bewusstseinszustände ins Zentrum seiner Betrachtungen, der er in seiner Arbeitsteilungsstudie kaum noch sozialintegrative Relevanz zuerkennen wollte. Diese fundamentalen Umbrüche, die seine nach 1893 erschienenen Arbeiten kennzeichnen, können als ein grundlegender Paradigmenwechsel qualifiziert werden, sodass man mit guten Gründen von einem ›frühen‹ und einem ›späten‹ Durkheim sprechen kann.⁴⁰

40 Die Ursachen für diesen Wandel dürften mit der von Durkheim selbst als »eine Offenbarung« bezeichneten ›Entdeckung der Religion‹ zusammenhängen. Im Jahr 1907 hatte Durkheim notiert, er habe im Jahr 1895 »zum ersten Mal einen Weg [gefunden], das Studium der Religion soziologisch anzugehen. Dies ist eine Offenbarung für mich gewesen«; und sie beruhe »vollständig auf den von mir unternommenen religionsgeschichtlichen Studien und vor allem auf der Lektüre der Arbeiten von Robertson Smith und seiner Schule« (Durkheim 1995f, 241). Durkheim hat nach 1893 auch die Rede vom *conscience collective* aufgegeben. Dafür interessiert er sich nun – im Rahmen einer veritablen Umstellung von einem zunächst rein sozialstrukturellen zu einem nun deutlich stärker sozialkulturell verfassten Zugang zum Phänomen sozialer Ordnung – nachdrücklich für Rituale und Praktiken, für konkrete Kollektivgefühle und Kollektivvorstellungen und spricht in diesem Zusammenhang von *représentations collectives* (vgl. dazu u.a. König 2013, 245–248). Und dies sollte seine Stellungnahme zur Dreyfus-Affäre mit ihrer politisch-moralischen Aufladung des modernen ›Kults des Individuums‹ zum möglichen Kandida-

Dennoch hat Durkheim seine Hoffnungen auf den allmählichen Siegeszug einer im Kern noch vorindustriell anmutenden Arbeitsgesellschaft auf berufsethischer Grundlage nicht in Frage gestellt, obwohl er die durch und durch postliberalen Verhältnisse der großen Fabrikgesellschaften, »die große Industrie« (Durkheim 1988, 439), durchaus im Blick hatte. So wird in der Literatur denn auch immer wieder – mit einem erheblichen Erstaunen – darauf hingewiesen, dass Durkheim das Phänomen der Arbeitsteilung durchgehend auf die berufliche Spezialisierung engführt und die arbeitsteiligen Prozesse der auf der Trennung von Kapital und Arbeit beruhenden und wesentlich über den Geld-Mechanismus gesteuerten Klassengesellschaften nahezu vollständig ignoriert, jedenfalls nicht zum Ausgangspunkt seiner Theoriebildung erhebt. Statt also die industriegesellschaftlichen Verhältnisse seiner Zeit in den Blick zu nehmen, orientiert er sich, wie Dietrich Rüschemeyer treffend anmerkt, politisch und programmatisch an der »Vision einer bürgerlichen Idealgesellschaft, die auf Chancengleichheit und Meritokratie, Abwesenheit von Zwang, beruflichen Zusammenschlüssen sowie auf die Verwirklichung individueller Anlagen, dem individualistischen Persönlichkeitsideal und gerechten Regelungen von Zusammenarbeit und Austausch aufgebaut ist«⁴¹.

War Durkheim im Arbeitsteilungsbuch noch der Meinung, das Ideal einer meritokratischen Arbeits- und Berufsgesellschaft werde sich mit der Zeit von selbst durchsetzen, so sollte er nur wenig später mit großem Elan nach Projekten einer planvoll intervenierenden Politik des Staates zur Förderung einer solchen berufsethischen Gesellschaftskonzeption Ausschau halten. Und dies wird schon im gemeinsam mit seinem Neffen Marcel Mauss verfassten Selbstmordbuch aus dem Jahr 1897 unübersehbar.⁴²

Durkheim, der in dieser empirischen Studie nach den Ursachen für »das anormale Anwachsen der Selbstmordzahlen und das allgemeine Elend in unseren derzeitigen Gesellschaften« (Durkheim 1983, 466) fragt, beklagt hier noch deutlich stärker als im Arbeitsteilungsbuch den Zustand zunehmender Anomie »in der Welt des Handels und der Industrie« (ebd., 290), der von einem »alarmierenden Zustand unserer Moral« (ebd., 460) zeuge. Während früher noch die christliche Religion, die Zunft- und Handwerksordnungen des Mittelalters oder das kraftvolle Wirken einer autoritären Regierung für Mäßigung und Ausgleich hätte sorgen können, sei die

ten einer neuartigen Integrationsreligion der Moderne (1986) ebenso prägen wie sein großes religionssoziologisches Spätwerk aus dem Jahr 1912: *Émile Durkheim*, Die elementaren Formen des religiösen Lebens (1912), Frankfurt/M.: Suhrkamp 1981 [im Folgenden: *Durkheim* 1981a].

41 Dietrich Rüschemeyer, Sollen wir heute noch Durkheim lesen?, in: *Soziologische Revue* 4 (1981), 237-242, 241.

42 *Émile Durkheim*, Der Selbstmord (1897), Frankfurt/M.: Suhrkamp 1983 [im Folgenden: *Durkheim* 1983].

Anomie mittlerweile »zum Dauerzustand und sozusagen normal geworden. Von oben bis unten in der Stufenleiter ist die Begehrlichkeit entfacht, ohne daß man weiß, wo sie zur Ruhe kommen soll.« (ebd., 292f.) Dies macht für Durkheim – ganz im Einklang mit den Krisendiagnosen konservativer Kultur- und Gesellschaftskritik – den eigentlichen Charakter der »tiefen Verwirrung« aus, »an der die zivilisierten Gesellschaften leiden« (ebd., 466). In diesem Zusammenhang ist von sich allmählich entwickelnden Gleichgewichtsprozessen o.ä. keine Rede mehr. Stattdessen betont Durkheim nun die Notwendigkeit einer starken moralischen Kraftquelle, der sich der Einzelne ein- und unterordnen müsse, wenn man die Selbstmordneigung so vieler Menschen dauerhaft überwinden wolle, denn »der Mensch unterwirft sich Schicksalsschlägen viel leichter, wenn er in einer Gesellschaft lebt, die ihn in gesunder Disziplin hält« (ebd., 293).

Auf der Suche nach solchen Kraftquellen setzt Durkheim nun wieder auf kollektive moralische Gefühle und Empfindungen, auch wenn diese nicht mehr von der Religion, vom Staat oder von den Familien ausgehen könnten. Die Familie habe ihre frühere Bindungskraft längst verloren. Und die Religionen könnten Individuen nur insoweit verpflichten, wie sie »den Menschen das Recht der Gedankenfreiheit« entziehen; ein Ansinnen, das heute »gegen unsere liebsten Gefühle« (ebd., 444) verstoße. Aber auch der Staat stehe »dem Individuum zu fern« (ebd., 443), um die nötigen Verpflichtungs- und Zugehörigkeitsgefühle hervorbringen zu können, denn nur selten, etwa bei nationalen Krisen, komme es hier zu engen Bindungen und tief empfundenen Gemeinschaftsgefühlen. Auf die drängende Frage, welche Instanz heute noch in der Lage sein könne, »den Menschen immer wieder zu diesem heilsamen Gefühl der Solidarität zurückzurufen« (ebd.), sieht Durkheim deshalb nur eine Antwort: die Berufsgruppe. Nur ihr sei zuzutragen, die berufsspezifisch gegliederten Individuen sozial hinreichend fest und dauerhaft zu integrieren.⁴³

Korporationen als Kraftquellen des Moralischen jenseits von Markt und Staat

Durkheim nimmt hier also das im Arbeitsteilungsbuch nur am Rande⁴⁴ angesprochene Thema der Korporationen wieder auf und äußert sich nun ausführlich und af-

43 Vgl. dazu aus der diesbezüglich spärlichen Sekundärliteratur Kurt Meier, Emile Durkheims Konzeption der Berufsgruppen. Eine Rekonstruktion und Diskussion ihrer Bedeutung für die Neokorporatismus-Debatte, Berlin: Dunker & Humblot 1987.

44 Im Blick auf die fehlende »gute Harmonie der zusammenwirkenden Funktionen« (Durkheim 1988, 274) in der modernen Industriegesellschaft hatte Durkheim hier *en passant* an die Zeit der alten Zünfte erinnert und u.a. notiert: »Aber allein schon die Tatsache, daß die Gesellschaften eine derartige Institution jahrhundertlang benötigten, beweist, daß es wenig wahrscheinlich ist, daß sie sie plötzlich aufgeben könnten.« (ebd., 275)

firmitativ zu den Möglichkeiten einer berufsständisch-korporatistischen Reorganisation der Gesellschaft (vgl. Fournier 2013, 353-358); eine Reformidee, die ihm schon lange am Herzen lag und bereits in seiner Schöffle-Rezension aus dem Jahr 1885 deutlich zur Sprache kam, denn schon dort hatte er eine »Wiederherstellung der Körperschaften« im Sinne eines Dritten Weges zwischen »Individualismus« und »despotischem Sozialismus« gefordert. Diese seien nämlich

»die beiden Abgründe, zwischen denen die zivilisierten Nationen heute hin und her zu schwanken scheinen. Um dieser Gefahr zu entgehen, die uns in nächster Zeit bedroht und die Staatsmänner zu beunruhigen beginnt, gibt es nur ein Mittel, und das besteht in einer Wiederherstellung der Körperschaften. Natürlich kann es nicht darum gehen, sie in der Form wiederzubeleben, in der sie im Mittelalter einmal existiert haben. Aber es ist nicht unmöglich, für sie eine neue Struktur zu finden, die weniger eng und unbeweglich und dem mobilen Leben von heute und der extremen Arbeitsteilung besser angepaßt ist.« (Durkheim 1995c, 208f.)

Damit tritt Durkheim nun nicht als distanzierter sozialwissenschaftlicher Beobachter, sondern als engagierter Sozialreformer auf den Plan, denn er präsentiert nun konkrete Vorschläge für ein vom Staat ins Werk zu setzendes Projekt korporatistischer Gesellschaftsreform. Berufsgruppen und Berufsverbände könnten und müssten heute, so sein nachdrückliches Plädoyer, »zu einem genau bestimmten und anerkannten Ort des öffentlichen Lebens« (Durkheim 1983, 450) werden und jenseits von Markt und Staat politische Aufgaben übernehmen, für die sie in besonderer Weise geeignet seien. Nur dadurch werde es möglich, aus dem »ewigen Hin und Her« zwischen dirigistischer Obrigkeit und ungezügelter Marktwirtschaft, zwischen der »autoritären Regelung, die ihr Übermaß an Starrheit ohnmächtig macht«, und der »Anarchie« der unregelten Beziehungen des bisherigen Wirtschaftslebens herauszufinden (ebd., 451).

Alle bisherigen Bemühungen, »in der Frage der Arbeitszeit, der Hygiene, der Löhne, der Arbeiterwohlfahrt oder der sozialen Fürsorge« Fortschritte zu machen, hätten nämlich immer wieder deutlich gemacht, dass sie »in der Praxis undurchführbar sind, weil ihnen jede Flexibilität mangelt« (ebd.). Deshalb nimmt Durkheim einen dritten Weg jenseits von obrigkeitlichem Etatismus und marktwirtschaftlicher Selbststeuerung in den Blick, auf dem neu zu gründende berufliche Fachverbände »außerhalb der Staatsmaschinerie, aber unter ihrer Kontrolle« ein neuartiges »System von Kollektivinstanzen« schaffen können und sollen (ebd.). Diesen Verbänden sollte »die Verwaltung der Sozialversicherung, der Unterstützungskassen, der Altersversorgung zufallen, deren Notwendigkeit von so vielen guten Köpfen eingesehen wird, und die man aus guten Gründen nicht den schon so mächtigen und so ungeschickten Händen des Staates anvertrauen möchte« (ebd., 451f.). Sie sollten sich zudem um »die Regelung der Konflikte« kümmern, »die sich laufend innerhalb der

verschiedenen Zweige desselben Berufszweiges ergeben«. Und nicht zuletzt sollten sie auch für »die Festlegung der Rahmentarife« verantwortlich sein (ebd., 452).

Die neu zu gründenden beruflichen Kollektivinstanzen könnten, so Durkheims Hoffnung, »das moralische Klima in der beruflichen Lebenssphäre, das heute so frostig und fremd auf die Mitglieder wirkt«, grundlegend verändern und ein »bisher fast unbekanntes Gefühl der Solidarität« erwachsen lassen (ebd.). Denn die Berufsgruppe »steht hoch genug über dem einzelnen, um seine Begehrlichkeit zügeln zu können; aber sie lebt dessen Leben zu sehr mit, um nicht an seinen Nöten teil zu haben« (ebd., 456). Deshalb habe gerade sie gegenüber ihren Mitgliedern »die nötige Autorität, von ihnen Opfer und unumgängliche Zugeständnisse zu verlangen und ihnen Vorschriften zu machen« (ebd., 455). Und wenn aus den verschiedenen Fachverbänden dann ein gemeinsames Verbände-System auf nationaler Ebene erwächst, dann könnte sich auch in der Gesellschaft insgesamt ein deutlich spürbares Gefühl der gemeinsamen Solidarität entwickeln. Dabei zielt Durkheim nicht nur auf das wirtschaftlich-soziale Leben, sondern auch auf die politische Ordnung der Republik. Denn er plädiert in diesem Zusammenhang dafür, »die Gesamtheit der Wahlberechtigten nicht nach territorialen Gesichtspunkten aufzugliedern, sondern nach Berufsverbänden«; nur so seien die Gesellschaftsmitglieder nicht lediglich »eine Ansammlung von Individuen, die am Wahltag zusammenkommen, ohne daß es zwischen ihnen etwas Gemeinsames gibt« (ebd., 465). Vor diesem Hintergrund sei dringend zu klären, »wie im einzelnen die berufliche Organisation beschaffen sein muß, die wir brauchen«, weshalb eine »Studie über das Berufsverbandswesen und die Gesetze seiner Entwicklung« (ebd., 466) notwendig sei, wie Durkheim am Ende des Selbstmordbuches nachdrücklich betont. Und während er in seinen bisherigen Schriften dem Staat nur denkbar wenig Gestaltungscompetenz zugesprochen hatte, so erklärt er nun energisch: »Tatsächlich sind heute die europäischen Gesellschaften vor die Alternative gestellt, entweder das Berufsleben ohne Regelung zu lassen, oder es mit Hilfe des Staates zu reglementieren, denn es gibt kein anderes bestehendes Organ, das diese Mittlerrolle spielen könnte.« (ebd., 450f.)

Mit diesen Vorstellungen zu einer korporatistischen Sozialreform hat Durkheim einen erheblichen Umbruch im theoretischen Selbstverständnis und in der politisch-praktischen Ausrichtung seiner Moralsoziologie vollzogen, der in der breiten Durkheim-Literatur jedoch kaum systematisch aufgegriffen wird.⁴⁵ Die gesuchte neue

45 Symptomatisch dafür ist der lakonische Kommentar von René König: »Aber die Gefahr des ›Korporatismus‹ lauert natürlich in der vorgeschlagenen Antwort, wie von zahllosen Seiten hervorgehoben worden ist, so daß man sagen muß, daß die Antwort grundsätzlich in Zweifel gezogen werden muß bei ebenso grundsätzlicher Aufrechterhaltung der Frage.« (König 2013, 233) Auch die jüngeren Arbeiten zu Durkheim blenden dieses Motiv regelmäßig aus. Fournier 2013, 7 betont allerdings mit Recht: »The ›corporatism‹ he defended was not, it has to be pointed out, incompatible with republican and democratic

Solidarität der arbeitsteilig ausdifferenzierten Industriegesellschaft erwächst für ihn nun nicht mehr von allein aus dem Humus gesellschaftlicher Selbstorganisation, sondern bedarf einer planvoll zu organisierenden, systematisch angelegten und langfristig durchgehaltenen Wirtschafts- und Sozialpolitik. Damit ist Durkheim nicht nur auf dem Boden einer republikanischen Politik angekommen, die dem Staat ganz selbstverständlich eine hohe Gestaltungskompetenz zuspricht, auch wenn dies rechtshistorisch und moralsoziologisch nicht wenig naiv sein dürfte; er hat damit auch den Gestus reiner Wissenschaftlichkeit, die akademisch-kühle Distanz zu den Leidenschaften und Aufregungen staatlicher Politik zumindest partiell aufgegeben und sich auf die Seite konkreter wirtschafts- und sozialpolitischer Gesellschaftsgestaltung geschlagen, auch wenn er sich weiterhin vor allem als beobachtender Wissenschaftler des Sozialen verstand und sich gegenüber eigener politischer Aktivität und parteipolitischen Festlegungen aller Art zeitlebens sperrig und abweisend verhielt.⁴⁶

traditions.« Eine breite produktive Aufnahme und systematische Weiterentwicklung hat dieses zentrale reformpolitische Theoriemotiv in der Durkheim-Rezeption bis heute jedenfalls nicht gefunden.

- 46 Fournier notiert zutreffend: »He was politically active on only two occasions: during the Dreyfus affair and during the First World War.« (Fournier 2013, 5) Während der Dreyfus-Affäre engagierte sich Durkheim u.a. als erster Sekretär in der Sektion Bordeaux der zur Unterstützung Dreyfus' gegründeten *Ligue des droits de l'homme* (vgl. ebd., 287-302). Im Kontext des Ersten Weltkrieges veröffentlichte er eine Schrift gegen den »krankhaften Charakter« einer spezifisch deutschen, zwischen Obrigkeitsstaatlichkeit und Militarismus changierenden Mentalität, die sich vor allem gegen Heinrich von Treitschke richtet und zugleich auch in deutscher Übersetzung erschien: *Émile Durkheim*, »Deutschland über alles«. Die deutsche Gesinnung und der Krieg, in: *Schultheis/Gipper* 1995, 245-290. Zudem erschien 1915 eine 65-seitige Schrift zur Kriegsschuldfrage: *Qui a voulu la guerre? Les origines de la guerre d'après les documents diplomatiques*, Paris: Alcan. König notiert zu Durkheims Engagement während dieses Krieges: »Man könnte seine Aktivität in zahllosen Komitees am besten als »geistige Landesverteidigung« bezeichnen, die vielleicht auch durch den Umstand intensiviert wurde, daß man ihn gelegentlich deutscher Abstammung verdächtigte. Seine Überaktivität verbunden mit dem Schmerz über den Tod seines Sohnes André, der als Mitglied der alliierten Orientarmee in Saloniki beim Rückzug aus Serbien erst vermißt, dann als gefallen (April 1916) gemeldet worden war, wurde zur Ursache seines verfrühten Todes am 15. November 1917.« (König 2013, 223; Herv. i.O.)

Korporative Sozialreform und berufsständischer Sozialismus

Die am Ende des Selbstmordbuches angekündigte ›Studie über das Berufsverbandswesen‹ ist allerdings nie erschienen. Im Vorwort zur zweiten Auflage der *Division du travail social*, die im Jahr 1902 erschien, kommt Durkheim jedoch noch einmal explizit auf dieses Publikationsprojekt zu sprechen, das sich wegen anderer Verpflichtungen nicht habe realisieren lassen.⁴⁷ Dafür liefert er in seinem neuen Vorwort nun einen Überblick zur historischen Entwicklung der Korporationen vom alten Rom über das europäische Mittelalter bis zur Französischen Revolution, in deren Folge sie in dem Maße, wie »die große Industrie entstand« (Durkheim 1988a, 64), zu Recht in Misskredit geraten seien. Die darauf folgenden Erfahrungen »eines Jahrhunderts unfruchtbaren Herumtastens und Experimentierens« (ebd., 66) hätten jedoch deutlich gemacht, wie dringlich heute eine »Wiederbelebung der Korporation« (ebd., 47) in einem neuen Gewande sei.⁴⁸ Denn da heute »die ganze Sphäre des kollektiven Lebens zum großen Teil der zügelnden Wirkung einer Regel entzogen« (ebd., 42) sei, herrsche hier schlicht »das Recht des Stärkeren, und der latente oder offene Kriegszustand ist notwendigerweise chronisch« (ebd., 43) und »eine Quelle allgemeiner Demoralisierung« (ebd., 44).

En passant nimmt Durkheim an dieser Stelle auch eine deutliche Korrektur seiner früheren Überlegungen zur *solidarité organique* vor. Ohne diesen Begriff noch zu erwähnen, distanziert er sich vom evolutionssociologischen Optimismus der Arbeitsteilungsstudie, der zufolge die Funktionen versuchen, »selbst einen Ausgleich zu gewinnen und sich zu regulieren« (ebd., 45). Er räumt nun explizit ein, diese Erklärung sei »unvollständig. Denn wenn es auch wahr ist, daß die sozialen Funktionen spontan versuchen, sich einander anzupassen, vorausgesetzt, sie stehen in regelmäßigen Beziehungen, so wird andererseits diese Form der Anpassung nur dann zu einer Verhaltensregel, wenn eine Gruppe sie mit ihrer Autorität sanktioniert.« (ebd.) Da es zwischen Arbeitgebern und Arbeitnehmern aber »keine gemeinsame Organisation« gebe, in der sie »gemeinsam Regelungen ausarbeiten könnten«, seien bis auf weiteres lediglich auf ungleichen Machtverhältnissen beruhende Verträge möglich, die für sich keine Gerechtigkeit beanspruchen können, sondern immer nur »einen faktischen Zustand« abbilden (ebd., 47). Abhilfe könne hier nur eine umfas-

47 *Émile Durkheim*, Vorwort zur zweiten Auflage. Einige Bemerkungen über die Berufsgruppen, in: Ders. 1988, 41-75 [im Folgenden: *Durkheim* 1988a].

48 Mit der *Loi d'Allarde* vom März 1791 hatte die Nationalversammlung die Aufhebung der Zünfte, Innungen und Gilden beschlossen. Die *Loi Le Chapelier* vom Juni 1791 verbot darüber hinaus »den Meistern, Gesellen und Arbeitern, sich in Bünden zu vereinen« und untersagte »Versammlungen, die auf die Festsetzung von Löhnen zielten« (*Bernd Jeschonnek*, *Revolution in Frankreich: 1789-1799. Ein Lexikon*, Köln: Pahl-Rugenstein 1989, 149).

sende korporatistische Umgestaltung der Gesellschaft bieten; und da der Markt zunehmend »national und international geworden ist«, müsste auch die Korporation »dieselbe Ausdehnung annehmen« (ebd., 66), auch wenn eine internationale berufsverbandliche Organisation »beim augenblicklichen Stand des europäischen Rechts nur aus freien Abmachungen zwischen den nationalen Korporationen entstehen« (ebd.; Anm. 33) könne. Die nationalen Korporationen müssten sich aus gewählten Vertretern von Arbeitgebern und Arbeitnehmern zusammensetzen, die sich dann »beide in den Direktionsräten der Korporation begegnen«, auch wenn sie innerhalb der Korporation »unterschiedliche und unabhängige Gruppen bilden, denn ihre Interessen stehen sich zu oft rivalisierend und feindlich gegenüber« (ebd., 67; Anm. 34). In dem Maße aber, wie die Korporation in der berufsspezifisch organisierten Gesellschaft »einen immer zentraleren und überragenderen Platz einnehmen wird«, werde sich, so Durkheims Hoffnung, auch die französische Nation in Zukunft politisch nicht mehr als ein »Aggregat von aneinandergefügteten örtlichen Distrikten«, sondern als »ein umfassendes System nationaler Korporationen« entwerfen, in dem die Wahlen zu den demokratischen Repräsentationsorganen nach Professionen und nicht mehr »nach örtlichen Wahlkreisen« erfolgen (ebd., 70).

Die »korporative Reform« (ebd., 73) der Gesellschaft müsse zudem, wie Durkheim am Ende dieses Vorworts betont, von einer staatlichen Politik sozialer Gerechtigkeit begleitet werden, denn die »Grundbedingung der idealen Gerechtigkeit« bestehe in der heutigen Gesellschaft darin, »daß die Menschen in vollkommener ökonomischer Gleichheit ins Leben treten, d.h. daß der Reichtum vollkommen aufgehört habe, erblich zu sein« (ebd.). Durkheim schlägt deshalb – deutlich anders als im Arbeitsteilungsbuch, in dem das Problem der Reichtumsvererbung nur am Rande angesprochen wurde – vor, die bisherigen Gepflogenheiten der gesellschaftlichen Vermögensweitergabe von den Familien abzukoppeln und auf die Korporationen zu übertragen:

»Um zu verhindern, daß die Nutzung der Güter periodisch unterbrochen wird, gibt es nur ein Mittel, nämlich daß eine Gruppe, die genau so ewig ist wie die Familie, jene Dinge entweder selbst besitzt und bewirtschaftet oder sie bei jedem Todesfall zurückerhält, um sie sodann irgendeinem anderen individuellen Besitzer zu überlassen, der sie verwertet.« (ebd., 74)

Der Staat als Freikäufer des Individuums

Auch in seiner zwischen 1896 und 1915 häufig gehaltenen und mehrfach überarbeiteten Vorlesung zur *Physik der Sitten und des Rechts*⁴⁹ kommt Durkheim immer

49 *Émile Durkheim*, *Physik der Sitten und des Rechts*. Vorlesungen zur Soziologie der Moral, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1991 [im Folgenden: *Durkheim* 1991].

wieder auf die Fragen der Berufsverbände und der Berufsmoral, des Staates und der Demokratie und nicht zuletzt auch des Eigentums- und Erbschaftsrechts zu sprechen. So verlangt er hier die »Aufhebung des Intestaterbes und insbesondere der gesetzlichen Erbfolge« (Durkheim 1991, 298) und wirft darüber hinaus die Frage auf, ob »letztlich nicht auch die auf Verdienst beruhenden Ungleichheiten zufallsbedingt« seien und »gleichfalls auf Geburt« beruhen:

»Wir halten es nicht für gerecht, daß ein Mensch gesellschaftlich besser behandelt wird, weil er das Kind reicher Eltern ist und in guten Verhältnissen aufwachsen durfte. Aber ist es gerechter, wenn ein Mensch gesellschaftlich besser behandelt wird, weil er von einem intelligenteren Vater abstammt und unter günstigeren geistigen Bedingungen aufgewachsen ist? Und genau hier beginnt der Bereich der Barmherzigkeit. Zur Barmherzigkeit wird das Gefühl mitmenschlicher Sympathie dann, wenn es sich auch von diesen letzten Möglichkeiten der Ungleichheit freimacht, wenn es auch diese letzte Form der Erbübertragung, der Übertragung psychischer Faktoren nämlich, nicht mehr als Verdienst anrechnet. Hier erreicht die Gerechtigkeit ihren Gipfel. Die Gesellschaft gelangt zur vollständigen Vorherrschaft über die Natur, schreibt ihr das Gesetz vor, setzt diese moralische Gleichheit an die Stelle der physischen Ungleichheit, die den Dingen unweigerlich eigen ist.« (ebd., 303)

Zudem betont Durkheim nun stärker als in seinen früheren Schriften die Bedeutung des Staates für die Sicherung der Freiheit und Gleichheit der Individuen. Der moderne Respekt vor dem Individuum und seinen Rechten könne sich nämlich nicht ohne den Staat oder gar gegen ihn entfalten. Vielmehr gelte: »Je stärker der Staat, desto größer die Achtung vor dem Individuum.« (ebd., 85) Denn erst der Staat bringe »diese Rechte hervor, organisiert und verwirklicht sie« (ebd., 89); und zwar auch und gerade gegenüber den sogenannten Sekundärgruppen, zu denen Durkheim hier explizit auch die Berufsverbände zählt. Diese könnten den Einzelnen nämlich leicht »einengen und sich seiner bemächtigen«, sodass es um der Freiheit willen unverzichtbar sei, »daß über all diesen Mächten lokaler, familialer, kurz: sekundärer Art eine allgemeine Macht steht, die allen ihr Gesetz aufzwingt [...]« (ebd., 92). Deshalb könne sich der Staat »nicht auf die Rolle eines obersten Schiedsrichters, auf die Verwaltung einer bloß negativen Gerechtigkeit beschränken, wie es der utilitaristische oder der Kantische Individualismus behaupten« (ebd., 96). Vielmehr habe er, wie Durkheim hier mit einer zuvor unbekannten etatistischen Option notiert, »die Gemeinschaftsmaschinerie so zu steuern, daß sie den einzelnen möglichst wenig belastet, und zugleich für einen friedlichen Austausch und den Wettbewerb aller wohlgesonnenen Kräfte im Blick auf ein Ideal zu sorgen, dem man friedlich und gemeinschaftlich zustrebt« (ebd., 104).

Der Staat ist für den späten Durkheim also weit davon entfernt, »das Individuum zu tyrannisieren; vielmehr ist er es, der das Individuum von der Gesellschaft freikaufte« (ebd., 101), denn bei ihm habe man es »mit einem wirklichen Reflexi-

onsorgan zu tun«, das mit seinen Regulierungskompetenzen die »einzigen Instrumente« bereithalte, »die der Gemeinschaft zur Verfügung stehen, wenn es darum geht, unbedachtes, automatisches und blindes Handeln zu vermeiden« (ebd., 116). Deshalb sei eine am »öffentlichen Vernunftgebrauch« orientierte demokratische Republik auch diejenige Staatsform, »die unserer heutigen Auffassung vom Individuum am besten entspricht« (ebd., 130). Ein Volk sei nämlich umso demokratischer, »je größer die Rolle des Raisonnements, der Reflexion und des kritischen Geistes in der Regelung seiner öffentlichen Angelegenheiten ausfällt. Und umgekehrt ist es um so weniger demokratisch, je größer das Gewicht des Unbewußten, der uneingestanden Gewohnheiten, kurz: der jeder Überprüfung entzogenen Vorurteile ist.« (ebd., 128)

Durkheim hat seine Vorstellungen zu einer berufsständisch-korporatistischen Reorganisation der Gesellschaft im Rahmen eines demokratisch-öffentlichen Raisonnements allerdings nicht weiter systematisch ausgearbeitet. Insbesondere in seiner großen Studie zu den *Elementaren Formen des religiösen Lebens* (1912) spielen diese Theoriemotive keine Rolle mehr, ebenso wie die seit dem Arbeitsteilungsbuch aufgegebenen evolutionssociologischen Hoffnungen auf eine spontan entstehende organische Solidarität. Stattdessen setzt er nun – in Weiterführung der seit seiner »religiösen Offenbarung« von 1895 entwickelten Überlegungen zur sozialintegrativen Kraft religiöser bzw. religiöider Praktiken und Rituale⁵⁰ – dezidiert auf die Renaissance eines in Form und Inhalt freilich grundlegend modifizierten religiösen Kollektivbewusstseins, in dessen Zentrum erneut – wie in den vom ihm aufwendig

50 In diesem Sinne notiert Durkheim in seiner späten, im Jahr 1913/14 gehaltenen Vorlesung über *Pragmatisme et Sociologie* im Blick auf die soziale Macht kollektiver Vorstellungen (*représentations collectives*), dass diese »einen von allen geteilten Gedanken ausdrücken, und dies verleiht ihnen eine Kraft und eine Autorität, die bewirken, daß sie sich gebieterisch aufdrängen und der Kontrolle und dem Zweifel entzogen sind. So kommt es, daß in unseren Gesellschaften Formeln im Schwange sind, die wir nicht für religiös halten, die sich dennoch wie Dogmen gerieren und nicht in Frage gestellt werden. Dazu gehören etwa die Konzeptionen der Demokratie, des Fortschritts und des Klassenkampfes. Wir sehen also, daß das wissenschaftliche Denken nicht allein herrschen kann. Im sozialen Leben ist Platz für eine Form von Wahrheit (und dies wird auch in Zukunft so sein), die zwar in recht profanem Gewande daherkommen mag, die aber trotz allem auf einer mythologischen und religiösen Grundlage beruht.« (Émile Durkheim, Pragmatismus und Soziologie, in: Ders., Schriften zur Soziologie der Erkenntnis, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1987, 9-169, 149) Durkheim entwickelt in seiner Pragmatismus-Vorlesung insgesamt eine hohe Sympathie für die nicht an Ideen, sondern an Handlungen ansetzenden nachmetaphysischen Gehalte des pragmatistischen Denkens, aber auch eine erhebliche Skepsis gegenüber dessen vermeintlicher Nähe zu einem individualistischen Utilitarismus; vgl. ebd., 121-127.

beschriebenen ursprünglichen Gesellschaften der Ureinwohner Australiens und Nordamerikas – die gemeinsame kultische Erregung, die kollektive Effervescenz, stehen soll. Hatte Durkheim in seiner Arbeitsteilungsstudie noch notiert, dass »ein Tag kommt, an dem unsere soziale und politische Organisation eine reine oder fast reine professionelle Grundlage haben wird« (Durkheim 1988, 246), so setzt er seine Hoffnungen im Jahr 1912 – in Erinnerung an die Feste und Zeremonien der Französischen Revolution – auf die sozialen Binde- und Verpflichtungskräfte regelmäßiger ritueller Praktiken und Zeremonien. Und er erklärt in diesem Zusammenhang:

»Ein Tag wird kommen, an dem unsere Gesellschaften aufs neue Stunden der schöpferischen Erregung kennen werden, in deren Verlauf neue Ideen auftauchen und neue Formen erscheinen werden, die eine Zeitlang als Führer der Menschheit dienen werden. Haben die Menschen einmal diese Stunden erlebt, dann werden sie spontan das Bedürfnis fühlen, sie von Zeit zu Zeit in Gedanken wieder zu durchleben, d.h. die Erinnerung durch Feste zu festigen, die deren Folgen regelmäßig beleben.« (Durkheim 1981a, 572)

Diese Fokussierung auf rituelle Praktiken und kollektive Effervescenz sollte in der Folgezeit die empirischen und theoretischen Forschungsbemühungen der sogenannten Durkheim-Schule der Soziologie entscheidend prägen, während die korporatistisch-berufsständischen Vorstellungen eigentümlich verblassten und – bei Durkheim selbst wie bei seinen Schülern – keine nennenswerte Rolle mehr spielten. Dennoch wird man einen deutlich etatistisch aufgeladenen Korporations-Sozialismus als das eigentliche politische Ideal Durkheims rekonstruieren können. Durkheim wird denn auch immer wieder eine deutliche Nähe zu sozialistischen Ideen, aber auch eine erhebliche Distanz zum damaligen Sozialismus attestiert.⁵¹ So notiert Marcel Mauss, der Neffe und engste Mitarbeiter Durkheims, im Rückblick treffend:

»Sein Leben lang widerstrebte es ihm, dem Sozialismus im eigentlichen Sinne anzuhängen, und zwar aufgrund bestimmter Merkmale seines Auftretens: sein gewalttätiger Charakter; sein Klassencharakter, mehr oder weniger einzig proletarisch; und auch sein politisierender Charakter (*et aussi son caractère politique et même politicien*). Durkheim war ein profunder Gegner jeglichen Krieges zwischen Klassen oder Nationen. Er wollte Veränderungen nur zu-

51 Schon in seinem Bordelaiser Vorlesungszyklus zur Geschichte des Sozialismus aus dem Jahr 1896/97, der sich mit Fourier und Proudhon, vor allem aber mit dem Saint-Simonismus beschäftigte (und von Marcel Mauss posthum im Jahr 1928 veröffentlicht wurde; eine deutsche Übersetzung liegt bis heute nicht vor), hatte Durkheim in diesem Sinne festgehalten: »Der Sozialismus ist keine Wissenschaft, auch keine Miniaturausgabe der Soziologie; er ist ein Schrei des Schmerzes und manchmal auch der Wut, der von Männern ausgestoßen wird, die am intensivsten unser kollektives Unbehagen spüren.« (Durkheim 1928; in der Übersetzung von König 2013, 264)

gunsten der ganzen Gesellschaft und nicht für eine ihrer Fraktionen. Er betrachtete die politischen Revolutionen und die parlamentarischen Entwicklungen als oberflächlich, kostspielig und als eher theatralisch denn seriös. Er widerstand immer der Vorstellung, sich einer parteipolitischen Disziplin, erst recht international, zu unterwerfen. [...] Er blieb immer in der goldenen Mitte (*dans un juste milieu*); er »sympathisierte«, wie man heute sagt, mit den Sozialisten, mit Jaurès, mit dem Sozialismus. Aber er gab sich ihm nie hin.« (Mauss 1928, VIII f.)

Durkheims in diesem Sinne stets »unpolitisch« vertretenes politisches Ideal wird man also auf den Begriff eines »gemäßigten, reformerischen und nicht revolutionären, friedlichen und nicht gewaltsamen, kollektiven und nicht klassenbezogenen Sozialismus« (Müller 2002, 162) bringen können, dem es »auf der Grundlage eines egalitären Wohlfahrtsstaats, geregelter Ökonomie und der Garantie individueller Freiheit« darum geht, »die Dynamik kapitalistischer Produktivität mit der Gerechtigkeit einer solidarischen Ordnung zu verknüpfen«.⁵²

Die Überforderung einer soziologisch-kalten Suche nach dem »lien social«

Durkheims frühe Theoriekonzepte der *solidarité mécanique* und der *solidarité organique* gehören heute zumindest in ideengeschichtlicher Hinsicht zum festen Kanon der soziologischen Lehrbuch-Literatur. Der Verweis auf Durkheim darf dementsprechend nicht fehlen, wenn man sich in Soziologie oder Politikwissenschaft zu den Fragen der Solidarität und des sozialen Zusammenhalts moderner Gesellschaften äußert, auch wenn diese Durkheim-Reminiszenzen nicht selten wie akademisch-intellektuelle Pflichtübungen anmuten. In der wissenschaftlichen Literatur zum Solidaritätsthema gibt es denn auch, zumindest im deutschen Sprachraum,⁵³ kaum Studien, die Durkheim nicht nur pflichtgemäß erwähnen, sondern dessen frühe Solidaritätstheorie auch systematisch aufgreifen und weiterzuführen versuchen. Auch Durkheims Überlegungen zu einer *réforme corporative* und den Entstehungs- und Erfolgchancen einer postliberalen Moral auf berufsständisch-korporatistischer

52 Hans-Peter Müller/Michael Schmid, Arbeitsteilung, Solidarität und Moral. Eine werkgeschichtliche und systematische Einführung in die »Arbeitsteilung« von Emile Durkheim, in: Durkheim 1988, 481-521 [im Folgenden: Müller/Schmid 1988], 520.

53 Die französische Durkheim-Rezeption kann hier nicht in den Blick genommen werden. Es ist aber daran zu erinnern, dass Hans-Peter Müller noch vor wenigen Jahren notieren konnte: »In Frankreich ist es stillschweigend üblich, Durkheim nicht zu zitieren. [...] Man mag Durkheim nicht in Frankreich, man hat ihn noch nie gemocht. Auguste Comtes Denkmal thront vor der Sorbonne – und Durkheim? Bis heute hat man sich in Frankreich nicht einmal dazu durchringen können, ihm eine historisch-kritische Gesamtausgabe angedeihen zu lassen.« (Müller 2002, 166)

Grundlage bleiben in der aktuellen Durkheim-Literatur so gut wie unbearbeitet. Daran hat auch die veritable Durkheim-Renaissance der letzten Jahre wenig geändert. Als möglicher Inspirator einer demokratischen Theorie und Philosophie der Solidarität scheint Durkheim nicht wahrgenommen zu werden; und dies nicht ganz zu Unrecht, war doch schon seinem Arbeitsteilungsbuch zu attestieren, dass die These einer sich gleichsam von selbst einstellenden ›organischen Solidarität‹ »im eigentlichen Kern soziologisch unglaublich und unhaltbar« (Tyrell 1985, 220) ist, da Arbeitsteilung in industriellen Massengesellschaften nun einmal, knapp und prägnant formuliert, »zwar durchweg Effizienz, aber keineswegs Solidarität fördert« (Müller/Schmid 1988, 515).

Dabei stand die Frage nach der sozialintegrativen Kraft einer spezifisch postliberalen Moral der komplexen Gegenwartsgesellschaft, die ihre Mitglieder »zu gleicher Zeit persönlicher und solidarischer« macht, von Anfang an im Zentrum der Forschungsbemühungen Émile Durkheims. Denn so sehr er sich als neutraler Sozialwissenschaftler zu inszenieren versuchte, so sehr ging es ihm darum, das *téminer la révolution*-Problem zu lösen, das die französische Republik noch immer schwer belastete. Durkheims Soziologie wird man deshalb, ebenso wie diejenige Auguste Comtes, als moderne Krisenwissenschaft verstehen müssen, die sich angesichts der chronischen Instabilität der postrevolutionären Verhältnisse auf die Suche nach einer belastbaren sozialen Moral begibt, die sich jenseits der überlieferten Religion zu etablieren hat – und sich angesichts der Komplexität moderner Gesellschaften auch nicht länger allein aus dem Wertarsenal einer auf den Überzeugungen des politischen Liberalismus, auf den Prinzipien von rechtlicher Freiheit und Gleichheit, ökonomischer Unabhängigkeit und individuellen Vertragsschlüssen beruhenden ›Solidarität‹ liberaler Vergesellschaftung speisen kann.

Im Rückblick wird man allerdings konstatieren müssen, dass Durkheim zur intellektuellen Überwindung dieser Krisenträchtigkeit nur wenig beitragen konnte. Dabei gehört die von ihm vermittelte Einsicht, dass sich der soziale Zusammenhalt hocharbeitsteilig organisierter Gesellschaften in irgendeiner Weise zugleich sozialstrukturell, d.h. ›hinter dem Rücken‹ der Akteure, wie auch sozialkulturell, d.h. ›mit ihrem Willen und Bewusstsein‹, vollziehen muss, um dauerhaft erfolgreich zu sein, zu seinen interessantesten Theorieanregungen. Vor diesem Hintergrund scheiterte das Konzept der organischen Solidarität daran, dass der frühe Durkheim den gesuchten *lien social* konsequent organologisch, also ausschließlich in der ›kalten‹ Traditionslinie der Solidaritätssemantik, fassen wollte, ohne zugleich zu fragen, wie eine solche *de facto*-Solidarität, die sich sozialstrukturell aus den zunehmenden Verflechtungs- und Abhängigkeitsverhältnissen zwischen den Individuen entwickelt, auch bei diesen ›ankommen‹, d.h. von ihnen reflektiert, bewusst nachvollzogen und moralisch bejaht werden kann. Denn in einer subjektlos-anonymen Konzeption sozialer Kohäsion werden sich starke Gefühle und Empfindungen organischer Solidarität »keineswegs naturwüchsig einstellen« (ebd., 514). Vielmehr

spricht vieles dafür, dass für den sozialen Zusammenhalt komplexer Gegenwartsgesellschaften faktisch so etwas wie eine ›kybernetische Infrastruktur‹ ausreichen könnte, die sich über die anonymen Steuerungsmedien von Geld und Macht organisiert und dabei auf eine alle Gesellschaftsmitglieder auch emotional an ›ihre‹ Gesellschaft bindende Kollektivmoral weitgehend verzichten kann und womöglich auch verzichten muss.

In diesem Sinne besteht der spezifische Charme, aber auch das finale Scheitern des Durkheimschen Versuchs einer postliberalen Solidaritätstheorie darin, die Dimensionen der sozialstrukturell-anonymen und der sozialkulturell-moralischen Integration der Gesellschaft »ungeschieden zusammengeworfen« (Tyrell 1985, 209) zu haben; und zwar in einer Weise, die die Frage einer von den Gesellschaftsmitgliedern emotional mitgetragenen ›kollektiven Moral‹ der Solidarität als solche gar nicht erst in den Blick nehmen kann, obwohl sie genau diese für zentral und unverzichtbar hält. Statt auf der Suche nach den auf bewusster Reflexion und willentlicher Zustimmung beruhenden sozialintegrativen Potenzialen der modernen Gesellschaft nun aber – mit dem späten Durkheim – die Realitäten der arbeitsgesellschaftlich induzierten *de facto*-Solidarität wieder aus den Augen zu verlieren und erneut auf religiöse oder religioide Integrationskräfte zu setzen, hätte man auch versuchen können, diese Suche in einem neuen Anlauf erneut mit den Mitteln politischer Philosophie und Theorie anzugehen. Zwar ist Comtes ideologiepolitisch exorbitant überzogener – und dabei hochgradig ›unsoziologisch‹ angelegter – Versuch zur Etablierung einer künstlich ›von oben‹ verordneten und auf affektive Überwältigung und Unterwerfung zielenden Solidaritätsreligion unter den Bedingungen der politischen Moderne dramatisch gescheitert; dennoch dürfte es in einer säkularen Republik durchaus aussichtsreich sein, das Entstehen eines hinreichend reißfesten sozialen Bandes nicht allein ›soziologisch-kalt‹, d.h. von sozialstrukturellen Entwicklungsdynamiken ›hinter dem Rücken der Akteure‹ zu erwarten. Dementsprechend wäre zu fragen, ob es in diesem Zusammenhang nicht doch zielführender wäre, den *lien social* im Rahmen einer nun freilich soziologisch informierten Gesellschaftstheorie erneut mit den Mitteln politischer Philosophie und Ethik zu knüpfen. Und genau dieses Anliegen steht im Zentrum der theoretischen Bemühungen der solidaristischen Bewegung, der es im Frankreich der Jahrhundertwende erstmals gelang, unter der Flagge der Solidarität republikanische Überzeugungen egalitärer Freiheit und Gleichheit mit Konzeptionen sozialer Gerechtigkeit und politischer Wohlfahrtsstaatlichkeit zu verbinden und diese erfolgreich in die normativen Selbstverständigkeitsdebatten der Republik einzubringen.

3. *Solidarité de fait* und *solidarité devoir* im französischen Solidarismus

3.0 EINLEITUNG: REPUBLIKANISMUS OHNE THEORIE?

Mit dem Ende der frühsozialistischen Aufbrüche des Jahres 1848 sollte das Thema der Solidarität in der französischen Öffentlichkeit wieder in die Defensive geraten. In den folgenden Jahrzehnten spielte es weder in der politischen Publizistik noch in der universitären Philosophie eine nennenswerte Rolle. Auguste Comtes Bemühungen um die Entfaltung einer soziologischen Solidaritätstheorie blieben hier weithin resonanzlos. Und auch die kurzlebige Pariser *Commune* vom Frühjahr 1871, die sich vor allem an den Ideen des *mutuellisme* Proudhons und dessen antietatistischen Tendenzen orientierte, sollte daran nichts ändern. Denn insbesondere die französischen Bauern und Kleineigentümer fürchteten zwar durchaus die restaurativen Kräfte der Monarchie, mindestens ebenso sehr aber die Gefahren einer sozialistischen Revolution und eines vollständigen Umsturzes der bisherigen Eigentumsverhältnisse.

Vor diesem Hintergrund hat die ebenso schnelle wie blutige Niederschlagung der *Commune* durch die Truppen Adolphe Thiers', der nach der Niederlage bei Sedan im September 1870 zum ersten Präsidenten der Dritten Republik gewählt worden war, das Ansehen der Republik in der Bevölkerung deutlich gestärkt, »in der Folgezeit die erstaunlich schnelle Republikanisierung der Provinz erleichtert und den Übergang vieler Konservativer von der Monarchie zur Republik ermöglicht«¹. Diese wurde nun »erstmalig als möglicher Ordnungsfaktor gesehen«², auch wenn die

1 Rudolf von Albertini, Frankreich: Die Dritte Republik bis zum Ende des Ersten Weltkrieges (1870-1918), in: Handbuch der europäischen Geschichte, Bd. 6, Stuttgart: Klett 1973, 231-268 [im Folgenden: von Albertini 1973], 235.

2 Charlotte Tacke, Von der Zweiten Republik bis zum Ersten Weltkrieg, in: Ernst Hinrichs (Hg.), Kleine Geschichte Frankreichs, Stuttgart: Reclam 1994, 311-360 [im Folgenden: Tacke 1994], 335.

Mehrheit im Parlament nach wie vor antirepublikanisch gesinnt war. Mit dem Wahlsieg der gemäßigten Republikaner von 1879 begann dann die Zeit der sogenannten »opportunistischen Republik« (1879-1899), bevor das Ende der Dreyfus-Affäre den Übergang von der zwanzigjährigen Herrschaft der gemäßigten Republikaner zur Herrschaft der kleinbürgerlich-sozialreformerisch geprägten »Radikalsozialisten«, die Zeit der »radikalen Republik« (1899-1914), einleiten sollte.

Die scharfe Absage an Monarchie und Katholizismus als den Kräften des *ancien régime* sowie das laizistisch angeschärfte Bekenntnis zu Fortschritt und Wissenschaft standen im Zentrum des republikanischen Selbstverständnisses und der politischen Kämpfe jener Zeit. Republikanismus war hier gleichbedeutend mit Antiklerikalismus und strenger Verpflichtung auf ein szientistisch-rationales Weltbild. Auch die philosophische Suche nach den bisher fehlenden Quellen der politisch-moralischen Stabilität der Republik stand dementsprechend in der Pflicht, sich nicht spekulativ und metaphysisch, sondern strikt sozialwissenschaftlich auszuweisen. »This trend, perhaps the major one in nineteenth-century French thought, led irresistibly to the rise of social-scientific political thought.«³

Als zentrale wissenschaftliche Bezugsdisziplin hatte dabei insbesondere die Biologie, die wie keine andere Disziplin die neuen Theorien der organischen und sozialen Evolution, »the principal novelty of nineteenth-century thought«, zu inspirieren vermochte, »a predominant influence on social scientific thought«; und dementsprechend spielte in jener Zeit die bereits von den Biosoziologen der Jahrhundertmitte betriebene Suche nach den »biological foundations of politics« eine fundamentale Rolle (Logue 1983, 96). Dabei war man sich allerdings bewusst, dass man mit einer allein »wissenschaftlich«, d.h. biologisch-soziologisch ansetzenden Theorie des Politischen sehr schnell »to clearly antiliberal conclusions« kommen würde (ebd.), sodass auch die rationalistisch-individualistischen Traditionen der französischen Aufklärungsphilosophie zu berücksichtigen seien, um der Dritten Republik auf laizistisch-wissenschaftlicher Grundlage ein tragfähiges Fundament in Aussicht stellen zu können. Was sozialphilosophisch auf der Agenda stand, war in der Tat »to bring to birth the new social scientific liberalism« (ebd., 98).

Von besonderer Relevanz waren in dieser Zeit deshalb der an Kant und die Traditionen der Aufklärungsphilosophie angelehnte *néo-criticisme* des aus Montpellier stammenden Philosophen Charles Renouvier zum einen und der philosophische Positivismus des Comte-Schülers und Pariser Freimaurers Émile Littré zum anderen.⁴

3 William Logue, *From Philosophy to Sociology. The Evolution of French Liberalism 1870-1914*, DeKalb Il.: Northern Illinois University Press 1983 [im Folgenden: *Logue* 1983], 97.

4 Vgl. zu Renouvier u.a. John A. Scott, *Republican Ideals and Liberal Traditions in France 1870-1914*, New York: Columbia University Press 1951 [im Folgenden: *Scott* 1951], 52-86; zu Littré ebd., 87-117. Zur geistigen Situation dieser Zeit insgesamt Laurent Dobu-

In ihren ebenso einflussreichen wie polarisierenden Arbeiten artikuliert sich jene grundsätzliche Spannung zwischen der philosophisch-abstrakten Freiheitstradition der Aufklärung und der neuen sozialwissenschaftlichen Freiheits- und Autonomie-skepsis, deren Überwindung Alfred Fouillée sein gleichermaßen ›philosophisch‹ wie ›soziologisch‹ ausgerichtetes Lebenswerk widmen sollte. Denn Fouillée war ohne Frage »the man who most clearly grasped this necessity to bridge the gap between the philosophical tradition and the scientific spirit of the age« (ebd., 131).

Fouillée gab damit das sozialphilosophische Thema vor, das für die Suche nach dem politisch-moralischen Selbstverständnis einer säkularen Republik im Verlauf des 19. Jahrhunderts von schlechthin konstitutiver Bedeutung werden sollte; ein Thema, an dem sich in der Zeit der ›radikalen Republik‹ dann auch und vor allem die Solidaristen abarbeiten sollten. Hier sind neben Fouilléés Ansatz einer nach-idealistischen Sozialphilosophie der Solidarität (3.1) insbesondere die Anregungen und Theoriebemühungen von Charles Gide und Léon Bourgeois zu nennen. Gide gab den solidaristischen Aufbrüchen der Jahrhundertwende eine sozialökonomisch-genossenschaftstheoretische Fassung und stellte der liberalen Schule der National-ökonomie energisch eine postliberale *école de la solidarité* entgegen (3.2), während Bourgeois eine gleichermaßen vertragstheoretisch-liberal wie solidaritätstheoretisch-postliberal inspirierte politische Theorie der ungleich anfallenden *dette sociale* und des rückwirkend abzuschließenden *quasi-contrat d'association* entwickelte, die der französischen Republik erstmals die Möglichkeit eröffnete, sich nicht nur als liberaler Rechtsstaat, sondern auch als demokratischer Wohlfahrtsstaat zu entwerfen (3.3).

In der Zeit der *république radicale* stand damit gewissermaßen eine eigenständige sozialphilosophische Gesellschaftsdoktrin zur Verfügung, die der französischen Nation einen sozialreformerischen ›Dritten Weg‹ jenseits des als ungenügend erkannten orthodoxen Wirtschaftsliberalismus und des als umstürzlerisch gefürchteten marxistischen Sozialismus in Aussicht stellte. Auf diesen Entwurf verpflichtete sich in besonderer Weise der 1901 »als bürgerlich linksdemokratische Partei« (Tacke 1994, 343) gegründete *Parti radical et radical-socialiste*, der schon 1902 über 200 Sitze im Abgeordnetenhaus erringen konnte, damit zur »dominant parliamentary group« (Scott 1951, 157) avancierte und sich dabei vor allem auf das um die

zinskis, Defenders of Liberal Individualism, Republican Virtues, and Solidarity. The Forgotten Intellectual Founding Fathers of the French Third Republic, in: *European Journal of Political Theory* 7 (2008), 287-307 [im Folgenden: *Dobuzinskis* 2008], der sich vor allem auf die 1870er Jahre konzentriert und neben Littré und Renouvier u.a. auch auf Alfred Fouillée zu sprechen kommt. Auch für Dobuzinskis geht es bei den Bemühungen dieser Theoretiker um »the creation of a new social science applicable to public policy«, um die »expression of the new liberal democratic credo« (ebd., 289 u. 290).

Jahrhundertwende noch zunehmende französische Kleinbürgertum stützte.⁵ Er stand damit trotz seiner neuen Sensibilität für die immer drängenderen Probleme der »sozialen Frage« und der in jeder Hinsicht ungesicherten Lebensverhältnisse der Arbeiterschaft noch immer in der sozioökonomischen Kontinuität der frühen Dritten Republik, die sich seit den 1870er Jahren als politisches Projekt der *classes moyennes* etabliert hatte und dazu neigte, einzig »in der kleinbürgerlichen Lebensform den Ausdruck einer spezifisch französischen, demokratisch-humanitären Haltung zu sehen« (von Albertini 1973, 252).

Diese Orientierung der französischen Radikalsozialisten und ihrer Sozialpolitik an den Mittelschichten dürfte – neben der Tatsache, dass sich die Industrialisierungsprozesse in Frankreich wesentlich langsamer vollzogen als etwa in England und Deutschland – entscheidend dazu beigetragen haben, dass es in Frankreich »erst relativ spät und in begrenztem Umfang« (Tacke 1994, 354) zu sozialpolitischen Maßnahmen und zur Formierung eines *état providence* gekommen ist, wobei die Dritte Republik auch hier »den Prinzipien der staatlichen Zurückhaltung gegenüber Privatinteressen und der öffentlichen Sparsamkeit so stark verpflichtet [blieb], dass für staatliche Sozialversicherungen gegen Altersarmut und Krankheit in der Art des deutschen Nachbarn sehr wenig Interesse bestand«⁶. So blieb die französische Dritte Republik »in ihrer Sozialgesetzgebung hinter dem kaiserlichen Deutschland und dem England Lloyd Georges'« (von Albertini 1973, 254) deutlich zurück; und auch die bemerkenswerten rechts- und sozialphilosophischen Aufbrüche des französischen *solidarisme* der Jahrhundertwende sollten daran nichts ändern, sondern überraschend schnell wieder in Vergessenheit geraten.

5 Im Frankreich der Jahrhundertwende konnte man »von einer Arbeiterklasse als einer stabilen und homogenen Gruppe« (Tacke 1994, 352) noch kaum sprechen. Vielmehr »stieg die Zahl der Büro- und Handelsangestellten, die für 1881 bereits auf etwa 800.000 Personen geschätzt werden können. Daneben behaupteten sich etwa drei Millionen Kleinhändler und Handwerker, die zwar über ein sehr geringes Einkommen verfügten, aber durch den Stolz auf ihre Unabhängigkeit deutlich von der Arbeiterschaft getrennt waren.« (ebd., 355)

6 Hartmut Kaelble, *Nachbarn am Rhein. Entfremdung und Annäherung der französischen und deutschen Gesellschaft seit 1880*, München: Beck 1991, 98.

3.1 EINE REPUBLIKANISCHE SOZIALPHILOSOPHIE DER SOLIDARITÄT: ALFRED FOUILLÉE

Der drängenden Frage der Dritten Republik, ob und wie sich eine sozialphilosophische Perspektive entwickeln lässt, die eine produktive ›Versöhnung‹ zwischen der philosophisch-kritizistischen und der naturalistisch-szientistischen Tradition des politischen Denkens in Aussicht stellen kann, sollte ein Autor sein Lebenswerk widmen, dessen Bedeutung für die philosophischen Selbstverständigungsdebatten des französischen Republikanismus im späten 19. Jahrhundert im Allgemeinen und für den späteren Siegeszug der solidaristischen Bewegung im Besonderen kaum überschätzt werden kann: Alfred Fouillée (1838-1912). Auch wenn es angesichts der Vielschichtigkeit solidaristischer Ideen und Motive im Frankreich des späten 19. Jahrhunderts etwas vereinfachend sein dürfte, ihn schlicht zum »founder of French solidarist philosophy« (Scott 1951, 159)¹ bzw. zum »eigentliche[n] Begründer des Solidarismus«² zu erklären,³ so kann Fouillée ohne Frage als der wichtigste sozialphilosophische Vorläufer und Inspirator dieser Bewegung gelten, obwohl er selbst an den vor allem im Paris der Jahrhundertwende stattfindenden Debatten, Kongressen und Konsultationen ihrer Hauptakteure nie direkt beteiligt war.

Auch wenn Fouillée von daher nicht unmittelbar zur solidaristischen Bewegung der Jahrhundertwende gerechnet werden kann, lässt sich zumindest im Rückblick sagen, dass die Theoriegeschichte des französischen Solidarismus nicht erst in den 1890er Jahren, mit Autoren wie Charles Gide und Léon Bourgeois, sondern schon

-
- 1 Jack Ernest S. Hayward, *Solidarity and the Reformist Sociology of Alfred Fouillée*, in: *The American Journal of Economics and Sociology* 22 (1963), 205-222 u. 303-312 [im Folgenden: *Hayward* 1963], 206 bezeichnet diese Einschätzung zu Recht als eine »gross oversimplification«. *Dobuzinskis* 2008, 299 lässt die Frage offen: »Wether he was in fact ›the founder of French solidarist philosophy‹ remains an open question, but it is certain that he helped to move the debate forward by firmly linking the future of sociological research to the concept of solidarity.«
 - 2 So etwa *Dieter Grimm*, *Solidarität als Rechtsprinzip*. Die Rechts- und Staatslehre Léon Duguits in ihrer Zeit, Frankfurt/M.: Athenäum 1973, 38. Grimm widmet der Sozialphilosophie Fouilléés hier allerdings nur einen knappen Absatz.
 - 3 Hier wäre etwa auch die im Jahr 1880 – und damit zeitgleich mit Fouilléés für den *solidarisme* so grundlegender Schrift *La science sociale contemporaine* – erschienene umfangreiche Dissertation des Psychologen Henri Marion mit dem Titel *De la solidarité morale. Essai de psychologie appliquée* (Paris: Germer Baillière) zu nennen, die ebenfalls zu den Quellgründen des *solidarisme* zu rechnen ist, auch wenn es hier, anders als bei Fouillée, nicht im engeren Sinne um gesellschaftstheoretische und sozialpolitische Fragestellungen geht.

in den späten 1870er Jahren begann. Denn bereits zu dieser Zeit entwickelte Fouillée zentrale Theoriestücke des französischen Solidarismus, der zum Zeitpunkt seines Todes, im Jahr 1912, »the status of the official social creed of the Third Republic« (Hayward 1963, 311) erreicht haben sollte.⁴

Alfred Fouillée, dessen umfangreiches Schrifttum in Deutschland heute kaum bekannt ist und offensichtlich auch in Frankreich nur wenig Beachtung findet⁵, gehört ohne Frage zu den prominentesten republikanischen Sozialphilosophen im Frankreich der frühen Dritten Republik.⁶ Auch wenn er aus gesundheitlichen Gründen auf eine akademische Laufbahn verzichten musste und deshalb nie eine eigene moralphilosophische Schule begründen konnte, hat er mit seinen zahlreichen Büchern, die oft mehrere Neuauflagen erlebten, ein umfangreiches Werk geschaffen, das im deutschen Sprachraum kaum gewürdigt, geschweige denn gründlich aufgearbeitet und systematisch dargestellt worden ist.⁷

- 4 Scott, der den Schriften Fouilléés – deutlich übertreibend – »an undisciplined abundance, a tiresome repetition, a diffuseness of ideas and a lack of systematic exposition« attestiert, betont zu Recht, Fouillée sei »the first man to bring together and to discuss exhaustively the principal elements out of which later developed the mature doctrine of *solidarité*« (Scott 1951, 160; Herv. i.O.).
- 5 So notiert der bekannte Pariser Ideenhistoriker Claude Nicolet: »Sein Werk und seine Person werden heute zu Unrecht vernachlässigt.« (Claude Nicolet, *L'idée républicaine en France (1789-1924)*, Paris: Gallimard 1982, 491) Auch Jean-Fabien Spitz, *Le moment républicain en France*, Paris: Gallimard 2005 [im Folgenden: Spitz 2005] erklärt, die Sekundärliteratur zu Fouillée »erscheint sehr begrenzt« (ebd., 486). Sein ausführliches Kapitel zu Fouillée (vgl. ebd., 111-178) ist denn auch vor allem als paraphrasierende Nacherzählung angelegt und enthält kaum zeit- und theoriegeschichtliche Einordnungen. Auch Blais 2007, 169-175 bietet ein knappes Kapitel, in dem die zentralen Inhalte der Sozialphilosophie Fouilléés kurz referiert werden. Vgl. einführend zu Fouillée auch Michael C. Behrent, *Pluralism's Political Conditions: Social Realism and the Revolutionary Tradition in Pierre Leroux, P.-J. Proudhon and Alfred Fouillée*, in: Julian Wright/Hugh Stuart Jones (Hg.), *Pluralism and the Idea of the Republic in France*, New York: Palgrave Macmillan 2012, 99-121, bes. 112-118.
- 6 Vgl. zur Biographie Kristin A. Sheradin, *Reforming the Republic: Solidarism and the Making of the French Welfare State 1871-1914*, PhD Diss., University of Rochester, New York 2000 [im Folgenden: Sheradin 2000], 24-28. Die Autorin orientiert sich weitgehend an einer unveröffentlichten und über deutsche Bibliotheken kaum zugänglichen Arbeit von Robert Good, *The Philosophy and Social Thought of Alfred Fouillée*, PhD Diss., McGill University 1993.
- 7 Der folgende Abschnitt kann und will in keiner Weise den Anspruch erheben, dieses Desiderat ausgleichen zu können. Ziel ist lediglich ein orientierender Überblick über einige zentrale Theoriemotive Fouilléés, sofern sie für die Profilierung solidaristischen Denkens

Fouillée wurde 1838⁸ im westfranzösischen La Pouëze (Maine-et-Loire) in prekären Verhältnissen geboren und hat als einziger seiner neun Geschwister überlebt. Sein früh verstorbener Vater betrieb einen kleinen Schiefer-Steinbruch, allerdings mit wenig Erfolg, was seinem Sohn Alfred den erhofften Besuch der *École Normale Supérieure* unmöglich machte. Zudem litt Fouillée seit seiner Jugend an Lungenproblemen, später auch an einer schweren Netzhautschädigung, die ihm fast das Augenlicht gekostet hätte. Dennoch erhielt er schon mit neunzehn Jahren die *licence*, um an verschiedenen *lycées* und *collèges* Logik und Rhetorik zu unterrichten. Als Autodidakt errang er 1864 bei den nationalen Examen zur Zulassung zum Universitätsstudium den ersten Platz, was ihn unter den prominenten Intellektuellen Frankreichs schlagartig bekannt machte. In den Jahren 1867 und 1869 nahm er an den angesehenen Wettbewerben der *Académie des sciences morales et politiques* teil und wurde hier für die besten Manuskripte zu Platon und Sokrates ausgezeichnet. Daraufhin erhielt er 1869 eine Professur in Bordeaux, wo er trotz seiner gesundheitlichen Probleme eine lateinische und französische Fassung seiner Doktorthese verfasste, in der er sich mit der aktuellen sozialphilosophischen Kontroverse zwischen Positivisten und Idealisten beschäftigte, die ihm als Neuauflage des alten Streits zwischen Freiheit und Determinismus erschien. Die 1871 der *Faculté des lettres de Paris*⁹ unter dem Titel *La liberté et le déterminisme* vorgelegte Dissertationsschrift sorgte für erhebliches Aufsehen. Fouilléés eloquentes Plädoyer für die Freiheit, seine emphatische Verteidigung des Republikanismus und nicht zuletzt die Präsenz von Léon Gambetta¹⁰, der bei der öffentlichen Disputation im Publikum saß und dem jungen Gelehrten anschließend einen Platz im Unterhaus des Parlaments anbot sowie eine große politische Karriere in Aussicht stellte,¹¹ löste in der rechtsgerichteten Presse scharfe Angriffe gegen den jungen Philosophen aus. Diese wiederum führten dazu, dass in den Zeitungen der Hauptstadt eine hitzige Debatte um den Stellenwert republikanischer Freiheitsrechte ausbrach.

Fouillée verzichtete jedoch auf die Politik und übernahm stattdessen eine Lehrtätigkeit als *maître de conférences* für Philosophie an der *École Normale Supérieure*.

relevant sind. Ich habe mich dazu neben dem Aufsatz von Hayward 1963 und den Fouillée-Skizzen bei Scott 1951, 159-169, Logue 1983, 129-150 und Spitz 2005, 111-178 vor allem auf das vorzügliche Fouillée-Kapitel in Sheradin 2000, 23-90 bezogen.

8 Spitz 2005, 463 nennt irrtümlich 1836 als Geburtsjahr.

9 So Sheradin 2000, 26; Scott 1951, 160 nennt das Jahr 1872.

10 Léon Gambetta hatte im September 1870 gemeinsam mit Jules Favre in Paris die Dritte Republik ausgerufen und gehörte zu jener Zeit zu den prominentesten Anführern der kleinen republikanischen Minderheit im überwiegend monarchistisch ausgerichteten Parlament.

11 »You could lead the entire Chamber«, Gambetta purportedly told the young philosopher.« (Sheradin 2000, 26)

re, wo er sich mit seinem Enthusiasmus und seiner Eloquenz hohe Sympathien erwarb, bevor er diese Tätigkeit wegen seines schlechten Gesundheitszustandes schon 1879¹² aufgeben musste. Im Alter von 41 Jahren zog er mit Augustine Tuillerie,¹³ seiner langjährigen Lebensgefährtin und späteren Ehefrau sowie deren Sohn, dem Philosophen Jean-Marie Guyau, nach Menton, in das mildere Klima der Riviera, wo er bis zu seinem Tod nahezu jährlich ein neues Buch verfasste. Seine insgesamt 34 Monographien¹⁴ sowie seine zahlreichen Aufsätze und Artikel in Fach- und Publikumszeitschriften zeugen von der enormen Produktivität eines republikanischen Rechts-, Moral- und Sozialphilosophen, der sich inmitten der weltanschaulichen Konfliktlagen seiner Zeit positionierte und Ausschau nach einer republikanischen Sozialphilosophie hielt, die sich jenseits von Individualismus und Kollektivismus verorten konnte und auf diese Weise dazu beitragen sollte, den unproduktiven Grundsatzstreit zwischen Liberalen und Sozialisten zu überwinden.

Im Folgenden will ich zunächst die angesichts ihrer deutlichen Nähe zu pragmatischen Denkmotiven heute wieder besonders aktuell anmutende sozialpsychologische Grundlegung der Fouillé'schen Sozialphilosophie zur Sprache bringen (3.1.1). Im Anschluss daran wird dann Fouillé's rechtstheoretischer Versuch einer an der Idee eines *organisme contractuel* anknüpfenden ›Versöhnung‹ von kontraktualistischen und organologischen Denktraditionen nachgezeichnet (3.1.2), mit der sich bereits erste aussichtsreiche Versuche zur Skizzierung des Normativitätsprofils eines säkularen und demokratischen Wohlfahrtsstaates verbinden (3.1.3).

3.1.1 *Idées-forces*: Eine sozialpsychologische Grundlegung

Fouillée hatte im Jahr 1878 eine umfangreiche rechtsphilosophische Studie unter dem Titel *L'idée moderne du droit* vorgelegt, in der er mit Blick auf die Entwicklungen in Deutschland, England und Frankreich nach Perspektiven einer zeitgemäßen Theorie des Rechts, der Gerechtigkeit und der gleichen Freiheitsrechte aller suchte. Bereits im Vorwort notiert er knapp und präzise die neue Problemlage, die sich aus seiner Sicht für die Rechtsphilosophie mit unerbittlicher Dringlichkeit stellt: »In Deutschland ist mit Kant und seinen Nachfolgern, in Frankreich mit

12 So Sheradin 2000, 27; Scott 1951 gibt das Jahr 1875 an.

13 Unter dem Pseudonym G. Bruno veröffentlichte sie mehrere einflussreiche Schulbücher zur Moralerziehung in der Grundschule, die wesentlich zur Popularisierung der Rede von der Solidarität beitragen sollten (vgl. Serge Audier, *La pensée solidariste. Aux sources du modèle social républicain*, Paris: Presses universitaires de France 2010 [im Folgenden: Audier 2010], 9).

14 Diese Zahl nennen Hayward 1963, 205 und Sheradin 2000, 24.

Comte und den Positivisten und in England mit Bentham, Stuart Mill, Spencer und Darwin alles in Frage gestellt worden«¹⁵; und die überkommenen Glaubens- und Morallehren hätten dieser modernen Kritik, die ihnen im Namen der Wissenschaft jede *apparance mystique* genommen habe, nichts entgegenzusetzen. »Die alten Vorstellungen von Gott, von der Seele, vom freien Willen, vom ›Guten an sich‹ und von einer ›absoluten Pflicht‹« (Fouillée 1883b, I) stünden damit vor der historischen Alternative, entweder zu verschwinden oder sich grundlegend zu transformieren. In dieser Situation sah Fouillée die Hauptaufgabe der Philosophie in der Klärung der Frage, ob es in wissenschaftlich redlicher Weise möglich sei, eine neue Rechtstheorie zu konstruieren, die die beiden konträren Theorietraditionen des idealistischen und des naturalistischen Denkens miteinander ›versöhnen‹ kann. Und dabei hält er gerade die französische Nation – im Unterschied zur deutschen *école de la force* und zur englischen *école de l'intérêt* – in besonderer Weise für berufen, eine demokratisch-rationale Theorie des Rechts *à la fois naturaliste et idéaliste* zu entwickeln, die sich der republikanischen Trias von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit verpflichtet und damit den anderen Völkern Europas voranzugehen vermag.

Frankreichs historische Mission: Eine Haltung des skeptischen Zweifels

Fouillée sieht Frankreich als *nation démocratique* in der historische Mission, den bisherigen Rechtstheorien, etwa der *école théologique*, der *théorie utilitaire* und nicht zuletzt der *école aristocratique* von Ernest Renan¹⁶, energisch das *ideal démocratique* entgegenzustellen.¹⁷ Denn Frankreich sei »das einzige Land, in dem sich die aktiven und arbeitenden Klassen um die moralische Legitimität der Regierung kümmern, indem sie rationale und rechtmäßige Institutionen einfordern« (Fouillée 1883b, 403). Fouillée lehnt dabei – ähnlich wie zuvor Auguste Comte – die verschiedenen Naturrechtslehren der *écoles ontologiques* des 18. Jahrhunderts als unzureichend ab, denn diese hätten ihre normativen Ideale nicht aus wissenschaftlicher Erkenntnis und dem Ethos der Demokratie bezogen, sondern aus einer

15 Alfred Fouillée, *L'idée moderne du droit en Allemagne, en Angleterre et en France* (1878), 2., durchges. und erw. Aufl., Paris 1883 [im Folgenden: Fouillée 1883b], I.

16 Zur politischen Theorie von Ernest Renan vgl. die Zusammenstellung einschlägiger Passagen aus seinem Schrifttum in Rudolf von Albertini, *Freiheit und Demokratie in Frankreich. Die Diskussion von der Restauration bis zur Résistance*, Freiburg i.Br.-München: Alber 1957, 229-237.

17 In diesem Zusammenhang sollte Fouillée später (im Jahr 1903) auch den Ausgang der Dreyfus-Affäre als Beleg für den französischen Sinn für Gerechtigkeit und die Hingabe an den Wert individueller Humanität werten (vgl. Sheradin 2000, 49).

Metaphysik, die den heutigen Wissenschaftsstandards nicht zu entsprechen vermöge. Zur *philosophie traditionnelle* des 18. Jahrhunderts notiert er dementsprechend: »Sie sprach endlos vom *Naturrecht*, und dabei wäre es notwendig gewesen, vom idealen Recht zu sprechen, denn die Natur kennt das Recht nicht; das Recht erscheint nur in den Gedanken der Menschen.« (ebd., 385; Herv. i.O.)

Als zentrale moraltheoretische Herausforderung seiner Zeit diagnostiziert Fouillée in seiner erstmals 1883 erschienenen Schrift *Critique des systèmes de morale contemporains* deshalb die fundamentale Fragilität sämtlicher »Moralsysteme«, seien sie moderner oder vormoderner Herkunft:

»[...] kein Prinzip scheint noch solide gefestigt oder wenigstens in sich ausreichend zu sein, nicht das des Eigeninteresses, nicht das des allgemeinen Nutzens, nicht das der universellen Evolution, nicht der »Altruismus« der Positivisten, nicht das *Mitleid* und das neue *Nirvana* der Pessimisten, nicht der Imperativ der Kantianer, nicht das transzendente, an sich seiende Gute der Spiritualisten; die Moral des freien Willens und der freien Verpflichtung scheinen beinahe zu verschwinden, um der »Physik der Sitten« Platz zu machen, sei sie individuell oder sozial. Man hat früher eindringliche Seiten geschrieben, um zu zeigen, wie die religiösen Dogmen zugrunde gehen; man könnte heute noch eindringlichere über ein weitaus wichtigeres Problem schreiben: *Wie die moralischen Dogmen zugrunde gehen.*«¹⁸

Um aus dieser allgemeinen Krise der moralischen Systeme herauszufinden, fordert Fouillée die methodische Haltung eines skeptischen Zweifels, die sich zunächst einmal vorbehaltlos zu den begrenzten Erkenntnismöglichkeiten der menschlichen Vernunft bekennt. Fouillée weist alle Letztbegründungs- und Letzterkenntnisansprüche strikt zurück, seien sie materialistisch-naturalistischer oder idealistisch-spiritualistischer Art. Jeder moraltheoretische Absolutismus, der vorgibt, das »Gute an sich« – »Vergnügen für die einen, Essenz und Göttlichkeit für die anderen« (Fouillée 1883a, XI) – zu kennen, scheitert für ihn am »Prinzip der Relativität der Wissenschaft, über das sich alle wahrhaft wissenschaftlichen Systeme der Philosophie einig sind« (ebd., 389).

Vor diesem Hintergrund beschäftigt sich Fouillée mit den neueren Moralentwürfen, insbesondere mit den einflussreichen Konzepten der *morale de l'évolution et du darwinisme* und der *morale kantienne*.¹⁹ Die kantische Moral, die ihren mäch-

18 Alfred Fouillée, *Critique des systèmes de morale contemporains*, Paris: Alcan 1883 [im Folgenden: Fouillée 1883a], V; Herv. i.O.

19 Die einzelnen Kapitel dieser Studie widmen sich u.a. der *moral évolutionniste*, der *moral positiviste*, der *moral kantienne et néo-kantienne*, der *moral pessimiste* Arthur Schopenhauers, der *moral esthétique et mystique* und der *moral théologique*. Von besonderer Relevanz für seine eigene Position sind dabei die Auseinandersetzungen mit den Moralkon-

tigsten Fürsprecher im damaligen Frankreich in Charles Renouvier und seinem *néo-criticisme* gefunden hatte,²⁰ und die evolutionistische Moral eines Herbert Spencer, die in Frankreich seit Mitte der 1870er Jahre für Furore sorgte,²¹ gelten Fouillée zwar jeweils als legitim und unverzichtbar; sie leiden für ihn jedoch gleichermaßen an einem »gewissen transzendenten Dogmatismus« (ebd.). Beide Moralentwürfe implizieren nämlich, so Fouillée, einen moralischen Dogmatismus, der »die Wirklichkeit eines über der physischen und psychischen Ordnung stehenden Prinzips« (ebd., 389f.; Herv. i.O.) behauptet, diese Wirklichkeit in den wissenschaftlich überprüfbaren Wissensbeständen und Erfahrungswerten der Menschen aber nicht nachweisen könne. Bei Spencer und den Evolutionisten äußere sich dies in einem Dogmatismus der Natur aus physischen Gründen, bei Kant und Renouvier in einem Dogmatismus des »kategorischen Imperativs« aus moralischen Gründen. Absolute Wahrheitsansprüche dieser Art aufzustellen, widerspricht für Fouillée aber schlicht den restringierten Bedingungen wissenschaftlicher Wahrheitsfindung.

Fouillée sucht deshalb nach einem moraltheoretischen Ansatz, der es ihm erlaubt, den Rekurs auf letztgültige Wahrheiten und Prinzipien, seien sie naturalistischer oder metaphysischer Art, hinter sich zu lassen, ohne dadurch einem moralischen Relativismus das Wort reden zu müssen. Gegen den »intellektuellen Stolz« idealistischer und naturalistischer Moralsysteme²² plädiert er für eine moraltheore-

zeptionen des evolutionistischen Naturalismus (*Fouillée* 1883a, 3-38) und der idealistischen Moraltheorie Kants (ebd., 127-241).

20 Vgl. zu Renouvier aus der jüngeren Literatur vor allem *Blais* 2007, 137-155.

21 Als in Frankreich Mitte der 1870er Jahre zeitnah Übersetzungen der wichtigsten Schriften Herbert Spencers erschienen, wurde es »possible to find the English thinker described as ›the greatest living philosopher‹ and to note in journals the multiplication of reviews of and excerpts from his book. Nor is it difficult to document enthusiasm for his vision of progressive social evolution, proceeding according to the operation of natural laws. For many rationalists and anticlericals this was a welcome alternative to the old idea that history revealed a divine plan. Many commentators also linked the scope of Spencer's ambitious evolutionary philosophy to that of Comte and sometimes assumed that the father of positivism must have influenced him, despite his repeated denials of this connection.« (*Clark* 1984, 39) Spencer hat Arbeiten von Comte offensichtlich erstmals 1852 kennengelernt, zwei Jahre nach der Veröffentlichung seiner *Social Statics* (vgl. ebd., 196).

22 In seiner Zurückweisung dieses *orgueil intellectuel* greift Fouillée übrigens explizit auf die von ihm ansonsten wenig geschätzte katholische Theologie zurück, für die dieser Stolz bekanntlich »die erste der Hauptsünden« (*Fouillée* 1883a, 395) sei. Scharf erklärt er im Vorwort seiner Schrift zu den »Moralsystemen«, dreizehn Jahre nach der Unfehlbarkeitserklärung des Ersten Vatikanischen Konzils: »Dies führt dazu, dass die Zuschreibung der Unfehlbarkeit sei es an einen Menschen, sei es an eine Kirche, zugleich die ungeheuerlichste Sinnlosigkeit und die ungeheuerlichste Amoralität ist. Wenn die symbo-

tische Bescheidenheit und legt jedem Einzelnen als moralische Handlungsmaxime nahe: »Handle gegenüber anderen Menschen nicht so, als ob du den Grund der Dinge und des Menschen kennst, [...] betreibe keinen Absolutismus gegenüber deinen Mitmenschen; dogmatisiere nicht im Denken und Handeln.« (ebd., 394) Dieser Dogmatisierungsverzicht hat für Fouillée aber keinerlei resignative Implikationen. Er stellt viel eher eine Einladung zu einer neuen, demokratisch-egalitär orientierten Moralität auf säkularer Grundlage dar, denn

»weil wir den Grund von allem nicht *kennen*, und folglich auch nicht den Grund des Guten an sich, ist es irrational, so zu handeln, als hätten wir diesen Grund durchdrungen, als hätten wir wissenschaftliche Gewissheit, dass etwa das Vergnügen, das Interesse oder die Macht irgendwie absolute Dinge wären, die letzte essentielle Realität, das letzte Wort und das Geheimnis der Existenz.« (ebd., 391; Herv. i.O.)

Die gemeinsam geteilte und wechselseitig eingestandene Einsicht der Staatsbürger in die begrenzten Erkenntnismöglichkeiten ihrer Vernunft bildet für Fouillée insofern die Grundlage eines neuen, des ›echten Liberalismus‹ (*libéralisme véritable*); und so schlägt er als Ausgangspunkt seiner Moraltheorie vor:

»Lasst uns die gemeinsame Begrenztheit unseres individuellen Bewusstseins und unserer Wissenschaft durch die wechselseitige Begrenzung unserer Willen ausdrücken. Hier liegt die logische Bedingung des Rechts, hier liegt der echte Liberalismus, durch den wir uns gleichermaßen vom metaphysischen wie vom moralischen Dogmatismus befreien.« (ebd., XI)

Vom ›monde surnaturel‹ zum ›sens immanent et expérimental‹

Die Einsicht in das Unvermögen der menschlichen Vernunft, zu den letzten Wahrheiten und Urründen der Welt und des Menschen vorzudringen, ist für Fouillée unter den Bedingungen demokratisch-egalitärer Gesellschaften selbst »eine der Bedingungen der Moralität« (Fouillée 1883a, 389; Herv. i.O.). Denn in dem Maße, wie es gelingt, die Orientierung an solchen Absolutismen zu überwinden, werde es möglich, sich von der Suche nach absoluten und überindividuellen, jenseits der konkreten Menschen und ihrer jeweiligen moralischen Überzeugungen und Wahrnehmungen angesiedelten ›Wahrheiten‹ zu emanzipieren. Und damit werde der Weg frei, sich in den Fragen der Moral und des Rechts an Erfahrung und Imma-

lisch dem Satan zugeschriebene Hauptsünde der *Stolz* ist, der sich mit dem Absoluten gleichsetzt und die Grenzen der Einsichtsfähigkeit missachtet, dann kann man sagen, dass auf dieser Erde jeder Papst, jeder Despot, auch wenn es seinen Absichten nicht entspricht, das treue Abbild des Satans ist.« (ebd., XIIIf.; Herv. i.O.)

nenz, an »*un sens immanent et expérimental*« (ebd., 390) zu orientieren, der die Tatsache unserer je eigenen Moralität, unseres je eigenen moralischen Bewusstseins zum Ausgangspunkt moraltheoretischer Bemühungen erhebt.

Als »allgemeinstes und fundamentalstes Faktum der Erfahrung« gilt Fouillée die Tatsache, dass wir ein Bewusstsein haben und darum wissen, dass dies die Bedingung jeder Wahrnehmung und Erfahrung ist, ebenso wie wir darum wissen, dass auch alle anderen Individuen über ein solches Bewusstsein verfügen.²³ Weil wir aber um den Grund von allem und um den Grund des Guten an sich nicht verlässlich wissen können, könne und müsse an die Stelle derartiger Gewissheiten ein von jedem Szientismus, von jeder Transzendenz und Metaphysik freies Prinzip egalitärer Reziprozität zwischen den Individuen treten, die sich wechselseitig als freie und gleiche, mit moralischem Bewusstsein ausgestattete Personen wahrnehmen und anerkennen. Der eigentliche Ort des moralischen Ideals müsse deshalb nicht in einem *monde surnaturel*, sondern dort gesucht werden, wo es wirklich angetroffen und mit »wissenschaftlicher« Genauigkeit identifiziert werden könne: in der moralischen Selbsterfahrung der Menschen, so wie sie sich im Verlauf der Zivilisationsgeschichte der Menschheit entwickelt und herausgebildet habe (vgl. ebd., XIII). Fouillée gründet seine Moraltheorie also weder auf idealistischen Deduktionen noch auf den Erkenntnissen einer positivistischen Naturwissenschaft, sondern auf einer sozialpsychologischen Interpretation der menschlichen Selbsterfahrung, wobei sich diese immer erst in der Begegnung mit anderen ausbilde und in hohem Maße von sozialen und gesellschaftlichen Kontexten geprägt werde (vgl. ebd., IX). Dementsprechend gelte: »Das Bewusstsein ist *eigener Art*« (ebd., IX; Herv. i.O.); es lässt sich nicht auf übergeordnete metaphysische Instanzen zurückführen. Gegen den abstrakten kantischen Dualismus von denkendem Subjekt und äußerer Welt können moralische Ideale für Fouillée also nicht länger als reine Verstandestatsachen gelten. Sie sind vielmehr das Produkt menschlicher Empfindungen, Emotionen und Wünsche. Fouillée spricht hier von *idées-forces*, realen Bewusstseinskräften, die unser Denken, Fühlen und Handeln anleiten und motivieren; und die sich als solche weder vollständig aus biologisch-physiologischen Phänomenen ableiten

23 »Das allgemeinste und fundamentalste Faktum der Erfahrung besteht darin, dass wir ein Bewusstsein haben [...]. Die Tatsache, Bewusstsein zu haben, bildet allein dadurch, dass sie die allgemeinste Tatsache ist, die unüberwindliche Grenze für alle anderen erkennbaren Tatsachen; sie ist die Bedingung jeder Erfahrung.« (Fouillée 1883a, 390) »Jedoch, auch wenn wir in der Regel unser Bewusstsein nicht verlassen können, so können wir doch in gewisser Weise *unser* persönliches Bewusstsein verlassen, um eine Ausweitung unseres Bewusstseins über uns selbst hinaus auf andere Bewusstseine hin zu erreichen.« (ebd.; Herv. i.O.)

lassen, wie die *école naturaliste* behaupte, noch als rational einsehbare Entitäten einer übernatürlichen Welt darstellen, wie es die *école idéaliste* zu tun pflege.²⁴

Zu den *idées-forces* gehören für Fouillée vor allem das Streben nach individueller Freiheit und Würde. Aber auch der Wunsch nach Gleichheit und Gerechtigkeit, die Suche nach dem Guten, der Sinn für das Wohlergehen seiner Mitmenschen und die damit verbundene moralische Verpflichtung gegenüber anderen gehören für ihn zu diesen treibenden Ideen, die jeder Mensch in sich verspüre und die auf existentiellen Gefühlen von Sympathie und Mitleid aufruhten. Weil sie sich Fouillée zufolge als Faktum menschlicher Selbsterfahrung, als Erfahrungstatsache unserer Lebensvollzüge erschließen, sind sie für ihn nicht transzendenten Ursprungs, sondern »immanent und aus der Erfahrung entstanden« (ebd., IX):

»Es gibt in uns das Mitleid und die Sympathie, die Liebe, die Barmherzigkeit und die Güte. [...] Wir fühlen ein tiefes Band zwischen uns und allen Lebewesen oder, wenn man will, eine Solidarität; aber sie ist zunächst nur die des Lebens, nicht der Sensibilität, des Denkens, des reflektierten Willens.« (ebd., 392)

Und gerade das soziologische Faktum der zunehmenden »Solidarität des Lebens«, d.h. der Interdependenz zwischen den Individuen, sollte für Fouillée den eigentlichen Ausgangspunkt seiner solidaristischen Sozialphilosophie bilden.

L'idée créatrice: Eine Versöhnung von Naturalismus und Idealismus

Selbstverständlich unterliegen auch die *idées-forces* für Fouillée – wie die evolutionistische Schule nicht müde wird zu betonen – den biologisch-physiologischen Gesetzmäßigkeiten der natürlichen Evolution der Menschheit. Vernunft und Bewusstsein des Menschen sind auch für ihn keine »außerweltlichen« Instanzen, sondern Produkte der Evolutionsgeschichte der Menschheit. Allerdings ändert dies für ihn nichts daran, dass das Proprium des Menschen gerade darin besteht, nicht durch biologisch-physiologische Gesetzmäßigkeiten determiniert zu sein, sondern eben von diesen *idées-forces* angetrieben zu werden: »Es ist dem Menschen eigentümlich, durch Ideen bewegt zu werden, und nicht nur durch rein physische Kräfte oder durch blinde Instinkte.«²⁵

24 Vgl. Alfred Fouillée, *L'évolutionnisme des idées-forces*, Paris: Alcan 1890; Ders., *La psychologie des idées-forces*, 2 Bde., Paris: Alcan 1893; Ders., *La morale des idées-forces*, Paris: Alcan 1907.

25 Alfred Fouillée, *La science sociale contemporaine*, Paris: Hachette 1880 [im Folgenden: Fouillée 1880], 386f.

Das Konzept der *idées-forces* versteht sich dabei als »Verbindungsglied einer zunehmenden Einheit von Ideal und Realität« (Fouillée 1883a, 407), das es erlaube, die beiden Doktrinen des idealistischen und des naturalistischen Denkens miteinander zu »versöhnen«. Fouillée distanziert sich auf dieser Grundlage gleichermaßen von der abstrakt-idealistischen Tradition der klassischen Moralphilosophie wie von einem »mechanistischen Evolutionismus«²⁶, der den Bereich des Geistigen zu einem rein physiologischen »Epiphänomen« erklärt und »mit Spencer und dessen Schule in vorgeblich rein mechanischen, automatischen Vorgängen die Erklärung der Bewußtseinsstatsachen« (Fouillée 1907a, 40) sucht. Wenn, wie Fouillée schreibt, »unsere heutigen Forscher« – gemeint ist vor allem die Spencer-Schule – gerne verkünden: »Du bist das Opfer einer Illusion, wenn du eine Handlung unter dem Einfluß einer Idee, eines Gefühls, einer Wollung zu begehen glaubst; du hältst den Reflex des Mechanismus für die Kraft« (ebd., 4), so laufe dies letztlich auf eine »Theorie des automatischen Menschen« (ebd., 3) hinaus.²⁷ Für Fouillée schließt aber »die Materie, deren Entwicklung die Organismen erzeugt«, nicht nur Form und Bewegung, sondern auch »etwas Psychisches, einen Keim der Empfindung und Strebung« ein (ebd., 31); und deshalb sei es – wie es in der deutschen Übersetzung in etwas vitalistisch geratener Diktion heißt – »an der Zeit, daß der mechanistische Evolutionismus durch einen Evolutionismus mit psychischen Faktoren, Kraft-Empfindungen, Kraft-Ideen und Kraft-Willen verdrängt wird«²⁸.

26 Alfred Fouillée, *Der Evolutionismus der Kraft-Ideen*. Autorisierte Übersetzung nach der 4. Aufl. von Dr. Rudolf Eisler, Leipzig: W. Klinkhardt 1907 [im Folgenden: Fouillée 1907a], 3. Es handelt sich um eine Übersetzung der erstmals 1890 erschienenen Schrift *L'évolutionisme des idées-forces*. Eisler erklärt im Vorwort zu diesem Band, Fouillée sei »der bedeutendste Vertreter des idealistischen (oder ideal-realistischen) Evolutionismus in Frankreich«, dessen Lehren viele Parallelen zu denen Wilhelm Wundts aufwiesen: »So die Betonung des vollen Realitätscharakters des Psychischen, die Hervorhebung der Aktivität des Bewusstseins, die klare Erkenntnis des Willens als des innersten Triebwerkes allen Seelenlebens [...]« (ebd., Vorwort, V)

27 Vgl. zum Theorem des »lebenden Automaten« Thomas H. Huxley, der mit seinem 1863 erschienenen Werk *Evidence as to Man's Place in Nature* das erste größere evolutionsbiologische Werk über den Menschen verfasst und damit die ersten erregten Salon-Gespräche über die Frage ausgelöst hatte, ob der Mensch vom Affen abstamme. Wegen seiner streitbaren Beiträge in öffentlichen Diskussionsveranstaltungen wurde er später auch als »Bulldogge Darwins« bezeichnet.

28 Fouillée 1907a, 34; statt von Kraft-Ideen zu sprechen, erscheint eine Eindeutschung als »Gedanken-Kräfte« angemessener, wie sie z.B. R. W. Horn in seiner Übersetzung von Gide/Rist, *Geschichte der volkswirtschaftlichen Lehrmeinungen*, Jena 1913 vorschlägt (vgl. ebd., 682).

Für die Aufgaben einer modernen Rechts- und Moralphilosophie ist es Fouillée zufolge also durchaus hinreichend, mit der empirischen Beobachtung anzufangen, dass alle Individuen mehr oder weniger deutlich von solchen *idées-forces* angetrieben werden, einen entsprechenden Freiheitsdrang entwickeln und eine moralische Verpflichtung zum Guten in sich verspüren. Eine demokratisch-laizistische Moral könne sich demnach getrost von den natur- bzw. vernunftrechtlich angelegten Moralentwürfen der metaphysisch-idealistischen Schule ebenso verabschieden wie vom szientistischen Naturalismus der Positivisten, der die Moral vollständig in Biologie und Physiologie auflöse. Denn beide Theorietraditionen unterschätzen Fouillée zufolge zutiefst das moraltheoretische Potenzial des *sentiment moral*²⁹ und der *idées-forces* als moralsoziologische Tatsachen *sui generis*, die sich in der menschlichen Selbsterfahrung zum Ausdruck bringen und sich weder in rein idealistischer noch in rein naturalistischer Diktion angemessen auf den Begriff bringen lassen.

Fouilléés Psychologie kann insofern mit dem Naturalismus gegen die idealistischen Optimisten und mit dem philosophischen Idealismus gegen den naturwissenschaftlichen Pessimismus zu Felde ziehen. Denn gegen den szientistischen Naturalismus kann sie darauf beharren, dass im wissenschaftlichen Bemühen um Weltverständnis und Welterklärung den konstruierend-kreativen Elementen menschlicher Vernunft Einsicht und Verstandestätigkeit eine genuine Eigenständigkeit zukommt, weil man sie nicht zu reinen »Epiphänomenen« biologisch-physiologischer Entwicklungsprozesse erklären kann. Und gegen den Dogmatismus einer idealistischen Philosophie kann sie darauf insistieren, dass man heute, im Zeitalter wissenschaftlicher Welterklärung, die Suche nach transzendenten Wahrheiten aufgeben und empirische Erfahrung als einzig zuverlässige Grundlage einer säkular-laizistischen Moral anerkennen müsse.

Dabei markieren für Fouillée gerade die Motive der Evolution und des Fortschritts den entscheidenden Unterschied zwischen der *doctrine des idées-forces* und den moraltheoretischen Konzepten der idealistischen Tradition, wie sie sich etwa im *Cogito ergo sum* des Descartes artikulieren. Weil Descartes unmittelbar vom Denken zum Sein, vom Subjekt zum Objekt, von der Idee zur Realität habe kommen wollen, fehle ihm genau das »Verbindungsglied zwischen der Idee und ihrem Objekt« – eben das der *idées-forces* menschlicher Selbstwahrnehmung, die nicht statisch in sich ruhe, sondern zur Tat dränge, zur »Aktion, durch die die Idee ihr Objekt selbst verwirklicht und somit zu einer produktiven Kraft wird« (Fouillée 1883a, XIIIff.). Dementsprechend will Fouillée die Philosophie nicht auf der Logik des Denkens, sondern »auf der realen und realisierenden Kraft, auf der praktischen Macht des Denkens« (ebd., XIV) gründen, denn: »Die Idee, die die begonnene Handlung ist, ist wirksam und produktiv; der menschliche Gedanke kann aus sich

29 »Der Optimismus wie der Pessimismus scheinen jeder in seiner Art unmäßig und werden dem moralischen Gefühl nur unvollständig gerecht.« (Fouillée 1883a, XV)

heraus, inmitten des Determinismus selbst, Schöpfer einer neuen Welt sein.« (ebd.) Als eine kreative Kraft erreiche das moralische Ideal so »in meinem Denken wie in dem des anderen eine Verwirklichung, die, durch die Ansteckung von einem Bewusstsein zum anderen, am Ende das Mittel seiner Verwirklichung in der Gesellschaft und vielleicht in der Welt werden kann«; und dies sei als solches in keiner Weise »unvereinbar mit der ewigen Existenz irgendeiner höheren Grundlage des Guten« (ebd., XV).

Während in der bisherigen Philosophie viel zu sehr von der »Natur an sich« her gedacht worden sei, kommt es für Fouillée, der in dieser Hinsicht zentrale Überzeugungen mit dem in den USA entstehenden Pragmatismus und der Sozialpsychologie eines William James teilt,³⁰ darauf an, von den konkreten, historisch und sozial situierten Menschen und ihren realen Wünschen und Idealen auszugehen und Philosophie zugleich als Soziologie zu betreiben. So erklärt er im Jahr 1896: »Wir glauben, dass die Soziologie, die neueste und komplexeste der Wissenschaften, die die Psychologie beinhaltet, den besten Typus und die wichtigsten Gesetze der universellen Synthese liefern wird.«³¹ Und schon 1880 hatte er im Blick auf die Chancen und Aufgaben der Soziologie geschrieben:

30 Fouilléés zweibändige *Psychologie des idées-forces* (Paris: Alcan 1893) wurde noch im selben Jahr von William James mit freudiger Zustimmung, aber auch mit deutlichen Vorbehalten rezensiert (*William James*, Review of Alfred Fouillée's *La psychologie des idées-forces*, in: *The Philosophical Review* 2 (1893), 716-720). James lobt Fouillée für seinen »enthusiasm for the motor-power of ›ideas‹, and the primacy of the appetitive function in them« (ebd., 718), die niemals »a more articulate expression than in his pages« erfahren habe (ebd., 716). Er distanziert sich jedoch mit Nachdruck von Fouilléés »tendencies [...] towards an evolutionary naturalism« (ebd., 718) und fragt: »Why grow so hot in argument to prove that the only forces in nature are our strivings, when after all the strivings bring nothing into being of themselves, but are mere moments of transition through which antecedent forces flow?« (ebd., 719) Von daher will James »M. Fouillée's deterministic metaphysics« (ebd.) mit ihrem »almost exclusively psychological point of view« (ebd., 720) durch eine antideterministische Philosophie ersetzen: »The only really promising way of softening the rigors of determinism would be by an optimistic metaphysic« (ebd., 719). Trotz des gegenwärtig wieder erwachten Interesses am amerikanischen Pragmatismus und seinen Quellgründen scheint über mögliche Einflüsse Fouilléés und der republikanischen französischen Soziologie der Solidarität auf den Pragmatismus wenig bekannt zu sein. In den Schriften von William James scheinen sich entsprechende Hinweise nicht zu finden. *Hayward* 1963, 213 berichtet allerdings (ohne Belegstelle), dass Fouilléés *idées-forces* von James als *idées-farces* ironisiert worden seien.

31 *Alfred Fouillée*, *Le mouvement positiviste et la conception sociologique du monde*, Paris: Alcan 1896 [im Folgenden: *Fouillée* 1896], 4.

»Aristoteles hat gesagt, ›die Natur tut nichts vergeblich‹, eine fragwürdige Behauptung; aber sicher ist, dass die Menschen und die Menschheit nichts vergeblich tun. Gibt es in der Geschichte einen *vorher festgelegten Plan*? Eine reine Hypothese der Metaphysik; aber es gibt sicher ›*einen Plan, der sich bildet*‹, der sich selbst festlegt, und dies ist eine wissenschaftliche Wahrheit, ohne die die Soziologie eine fruchtlose Spekulation bliebe, statt zu einer praktischen Forschung zu werden.« (Fouillée 1880, 386; Herv. i.O.)

»So ist die Betrachtung der Humanität, die Konstruktion einer idealen Gesellschaft weit davon entfernt, für die Soziologie eine nutzlose Angelegenheit zu sein; sie ist ganz im Gegenteil ein essentieller Teil von ihr; denn wir arbeiten gerade für ein Ideal; und das Mittel zu seiner Verwirklichung besteht darin, dieses Ideal zu kennen und es zuvor in unseren Gedanken zu erbauen.« (ebd., 388)

In diesem Zusammenhang lobt Fouillée übrigens auch Auguste Comte ausdrücklich dafür, dass er das Ideal des *Grand-Être* in die Soziologie eingeführt und zu »einem neuen Gott« (ebd., 387) gemacht habe. Er habe damit verhindert, dass sie zu einer rein deskriptiven Sozialwissenschaft degeneriere. Soziologie ist und bleibt auch für Fouillée in ihrem Kern normative politische Theorie; und Comte habe mit dem Motiv des *Grand-Être* »unsere größte Idee« (ebd., 388) verteidigt: »Gott ist nichts anderes als die idealisierte und zu ewiger Substanz erhobene Gesellschaft; er ist der zu seinem vollen Selbstbewusstsein gelangte ›soziale Organismus‹ [...]; die theologische Konzeption reduziert sich für die moderne Wissenschaft somit auf ein *politisches* Ideal.« (ebd., 389; Herv. i.O.)

Sozialphilosophie als Philosophie der Hoffnung

Eine moderne republikanische Moraltheorie kann und darf sich Fouillée zufolge deshalb nicht in transzendenten Spekulationen verlieren oder in einen szientistischen Naturalismus auflösen. Sie sollte viel eher zur Grundlage einer »Philosophie der Hoffnung« (Fouillée 1883a, XV) werden. So erklärt er emphatisch:

»Die intelligenten Wesen, die das Universum geschaffen hat [...], können durch die Vermittlung des Denkens, das auch eine immanente Kraft der Natur ist, darauf hoffen, die Unterordnung der Natur unter ihr moralisches und soziales Ideal und damit den Fortschritt vom Niederen zum Höheren immer weiter voranzutreiben. Wenn die Devise der Wissenschaft angesichts des Rätsels der Ursprünge der Welt lautet: *Ignorabimus*, dann könnte die Devise der Moral angesichts der Rätsel der Bestimmung der Welt lauten: *Sperabimus*.« (ebd., XV; Herv. i.O.)³²

32 Die erkenntniskritische Formel ›*ignoramus et ignorabimus*‹ [›wir wissen es nicht, und wir werden es niemals wissen‹] wird einem Ausspruch des Physiologen Emil H. Du Bois-

Das von der Evolution hervorgebrachte kreativ-produktive Potenzial der *idées-forces* sieht Fouillée gewissermaßen bestätigt durch die historischen Gesetzmäßigkeiten der sozialen Evolution selbst. Denn diese laufe nicht darauf hinaus, »dass das Individuum am Ende vom Staat absorbiert werden muss, der Mensch von der Menschheit, das persönliche Bewusstsein vom Kollektivbewusstsein«; sie kennzeichne sich vielmehr »durch die zunehmende Autonomie des Individuums; wir entwickeln uns genauso zur Vielfalt und zur Dezentralisation wie zur Einheit und zur Zentralisation« (Fouillée 1880, 249). Von daher stehe die Evolutionsgeschichte der Menschheit in ihrer naturhaft-organischen Entwicklungsdynamik durchaus im Einklang mit den Freiheits- und Autonomiekonzeptionen der klassischen Aufklärungsphilosophie. Die unverzichtbaren Wahrheitskerne beider Theorietraditionen sieht Fouillée damit anerkannt und gerettet: »Wir akzeptieren also völlig den *Realismus* der naturalistischen, positivistischen und evolutionistischen Schulen, und zugleich den *Idealismus* der anderen Schulen, ohne allerdings den metaphysischen Dogmatismus der letzteren zu akzeptieren.« (Fouillée 1883a, X; Herv. i.O.) Naturalismus und Idealismus, soziologische Erkenntnis und moralische Reflexion sind Fouillée zufolge für eine moderne Rechts- und Moralphilosophie also gleichermaßen notwendig und zielführend; und ihre Verbindung bestehe

»in der Macht der *natürlichen* Verwirklichung dessen, was dem Ideal selbst zugehört, aufgrund der psychophysischen Kraft der Ideen. Unsere Theorie der individuellen Freiheit realisiert sich Schritt für Schritt durch das Denken und das Bestreben und schließt sich ganz der sozialen, zivilen und politischen Freiheit an. [...] *Freiheit, Recht, Gesellschaft* sind also die drei Momente ein und derselben Evolution.« (Fouillée 1880, 390; Herv. i.O.)

3.1.2 *Solidarité sociale und organisme contractuel:* Eine sozialtheoretische Synthese

Fouilléés Überlegungen zu einer gleichermaßen postidealistisch wie postnaturalistisch angelegten Theorie der Moral sollten die Selbstverständigungsdiskurse der solidaristischen Bewegung erheblich beeinflussen. Besondere Relevanz entfaltete in diesem Zusammenhang die bereits erwähnte große sozialphilosophische Monographie, die Fouillée 1880 unter dem Titel *La science sociale contemporaine* vorgelegt hatte (Fouillée 1880).³³ Dieses Buch bringt bereits zahlreiche Anliegen, Ambitionen

Reymond aus dem Jahr 1872 zugeschrieben. Fouilléés Formel »Wir werden es erhoffen« [Sperabimus] hat in den solidaristischen Diskurs der Jahrhundertwende keine weitere Aufnahme gefunden.

33 Dieses Werk umfasst 421 Druckseiten und sollte bis 1922 sechs Auflagen erleben.

und Theorieansätze auf den sozialphilosophischen Begriff, die später zu den *essentials* des französischen Solidarismus gehören und in der solidaristischen Literatur der Jahrhundertwende, nicht zuletzt bei Léon Bourgeois, eine zentrale Rolle spielen sollten. Von daher kann Fouilléés *Science sociale* als eine der wichtigsten Inspirationsquellen dieser Bewegung überhaupt betrachtet werden.

Eine soziale Frage jenseits der ›alten Antithese‹ von Individuum und Gesellschaft

Schon die Eröffnungssätze dieser Schrift greifen wieder das große Thema Fouilléés auf: die ›Versöhnung von Naturalismus und Idealismus‹, die er auf dem Problemniveau des naturwissenschaftlichen Denkens ebenso wie auf dem Normativitätsniveau der politischen Demokratie erreichen will:

»Die Grundlegung der Sozialwissenschaft auf positiver Basis scheint die wichtigste Aufgabe unseres Jahrhunderts zu sein. Einst Gegenstand reiner Kuriosität und Luxus weniger Denker, wird das Studium der Gesellschaft und ihrer Gesetze in unseren demokratischen Nationen für alle zu einer Angelegenheit höchster Notwendigkeit.« (Fouillée 1880, V)

Damit ordnet sich Fouillée im Anschluss an Comte unmittelbar in den Kontext des postliberalen französischen Solidaritätsdiskurses ein und verabschiedet sich gleich zu Beginn von den rechtsphilosophischen Standardwahrnehmungen des 18. Jahrhunderts mit ihrer ›alten Antithese‹ von Gesellschaft und Individuum. Die Dynamik der menschlichen Zivilisationsgeschichte, so Fouillée, weise nicht auf eine gegensätzliche, sondern auf eine gleichläufige Entwicklung von Individuum und Gesellschaft, auf ein gleichzeitiges *accroissement de la vie individuelle et de la vie sociale* hin; und so notiert er in einer klassisch gewordenen Formulierung, die in den späteren Schriften der Solidaristen immer wieder Erwähnung finden sollte:

»Der Fortschritt hat zwei simultane Auswirkungen, die man zunächst für gegensätzlich hielt, die aber tatsächlich untrennbar sind: das Wachstum des individuellen Lebens und das Wachstum des sozialen Lebens. Lange Zeit war das Individuum davon überzeugt, dass es alles das, was es der Gesellschaft gab, für sich selbst verloren hatte; lange Zeit hat auch die Gesellschaft geglaubt, dass sie alles das, was sie dem Individuum gewährte, sich selbst wegnahm, wie ein Körper, der sich davor fürchtet, seine Gliedmaßen sich entwickeln zu lassen und sie einsperrt, um seine eigene Kraft zu vermehren. Daher stammt die alte Antithese zwischen der Gesellschaft und dem Individuum, die den alten Geist kennzeichnet, von dem sich der moderne Geist befreit, indem er eine Harmonie aufzeigt in dem, was man als Gegensatz wahrzunehmen gewohnt ist. So groß ist die Solidarität zwischen dem Individuum und der Gesellschaft, dass in der Praxis das eine nicht wirklich ohne das andere existieren kann.« (ebd., Vf.)

Aufgrund dieser »großen Solidarität« zwischen Individuum und Gesellschaft »in der Praxis« müsse endlich auch in der Theorie anerkannt werden, »dass jede philosophische und moralische Frage unserer Meinung nach letztlich als eine soziale Frage erscheinen wird« (ebd., VI).

Die Wahrnehmungsmuster der modernen *science sociale* sind für Fouillée nun aber durch zwei konträre gesellschaftstheoretische Grundmotive geprägt: den *contrat social* und den *organisme social*. Die *école philosophique* bzw. die *école idéaliste*, die vor allem von Rousseau und seinen Nachfolgern repräsentiert werde, identifiziere in der Idee des Vertrags das zentrale Integrationsprinzip moderner Gesellschaften und erkläre diese Idee zur einzig legitimen Rechtfertigungskategorie politischer Herrschaft unter den Bedingungen moderner Gesellschaften. Demnach habe die Zivilisationsgeschichte der Menschheit das Ziel, »durch die reflektierte Übereinkunft intelligenter Willen ein Ideal der Organisation eines höheren Lebens zu verwirklichen« (ebd., VIIIff.). Dem abstrakten Idealismus dieser Schule stehe aber, so Fouillée, unerbittlich die *école historique* bzw. die *école naturaliste* gegenüber, die auf Comte zurückgeht und sich nicht an philosophischen Idealkonstruktionen, sondern an den historisch-sozialen Realitäten orientieren will. Ihr gelte die Gesellschaft der Menschen nicht als ein bewusstes Werk menschlichen Willens, sondern als ein Produkt der Natur; nicht als künstlicher Vertrag, sondern als gewachsener Organismus. Für die einen sei der gesellschaftliche Zusammenhalt also das willentliche Produkt der Menschen, das nur in dem Maße Bestand haben könne, wie sich unabhängige Individuen bewusst und gewollt, d.h. vertraglich, zu einer solchen Gesellschaft zusammenschließen; für die anderen sei er das natürlich-organische Ergebnis historisch-gesellschaftlicher Kräfte und Prozesse, denen die Individuen unabhängig von ihrem Willen und Bewusstsein immer schon ausgesetzt und unterworfen seien.

Die voluntaristische Gesellschaftstheorie des *contrat social* und das naturalistische Bild von der Gesellschaft als *organisme social* scheinen insofern einen frontalen Gegensatz zu bilden. Diesen Widerspruch will Fouillée nun durch das Konzept eines *organisme contractuel* überwinden. Er will damit deutlich machen, dass sich die beiden Leitmotive des bewussten Vertrags und der organischen Evolution, die aus der Sicht abstrakter sozialphilosophischer Theoriebildung als unvermittelbar erscheinen, aus der sozialwissenschaftlichen Perspektive der Entwicklungsdynamik menschlicher Zivilisationsgeschichte als durchaus vereinbar, ja als eng verbunden darstellen. Wenn man nämlich, so Fouillée, sowohl in der idealistischen wie in der naturalistischen Schule die jeweiligen Dogmatisierungen überwinde, könne ein Weg frei werden, auf dem sich die Einsicht gewinnen lasse, dass sich die zunehmende Virulenz der moralischen Ideen von Freiheit und Gleichheit, von Vertrag und Konsens gleichlinig zur Evolutionsdynamik des Menschengeschlechtes entfalte. Denn wenn in der Entwicklung von Mensch und Gesellschaft spezifische *idées-forces* am Werke sind, »durch die die Kraft des *Ideals*, wie sie in unserem Denken

präsent ist, sich in der *Natur* selbst realisiert« (ebd., XII; Herv. i.O.), dann lasse sich festhalten, dass die Theorien des freiwilligen Vertrags und der organischen Evolution keineswegs gegensätzlich seien, sondern viel eher als untrennbar gelten müssten.

Auf dieser Grundlage entwickelt Fouilléés Konzept des *organisme contractuel* eine eigene gesellschaftstheoretische Perspektive, die die verengten und einander blockierenden Sichtweisen der kontraktualistischen und der naturalistischen Schule miteinander vermitteln will. Die gegensätzlichen Aussagen der beiden sozialphilosophischen Theriefamilien hält Fouillée dabei in der Sache für gleichermaßen zutreffend; allein reichen sie ihm aber nicht aus, um die Komplexität der modernen Gesellschaft in ihrer Entwicklungsdynamik adäquat zu erfassen. Ihren längst unproduktiv gewordenen Grundsatzstreit, der die Bemühungen um eine überzeugende säkulare Sozialphilosophie der französischen Republik seit langem lähmt, könne man aber überwinden, wenn Aussicht auf eine *synthèse scientifique* beider Traditionslinien bestehe.³⁴ Diese Synthese zwischen kontraktualistischem und organizistischem Denken will Fouillée mit dem Bild von der Gesellschaft als einem in permanentem Wachstum befindlichen Sozialzusammenhang vorlegen, der sich unter den Bedingungen der politischen Moderne gleichermaßen vertraglich wie organisch konstituiert.

Weder biologischer Organismus noch ein Archipel robinsonischer Inseln

Als republikanischer Moralphilosoph, der sich den freiheitsrechtlichen Aufbrüchen der Aufklärungsphilosophie verpflichtet fühlt, betont Fouillée gegen die *école naturaliste* nicht nur die elementare Bedeutung individueller Autonomie und selbstbestimmter Moralität; er betont auch den hohen Wert des Vertragsmotivs, das den modernen Prinzipien von Freiheit, Gleichheit und Gerechtigkeit in besonderem Maße entspreche und von daher in den Gesellschaften der Gegenwart nicht zufällig einen immer größeren Stellenwert einnehme. Der Übergang vom ›Status zum Kontrakt‹, so notiert er in Anlehnung an Henry Sumner Maines klassische Formulierung aus dem Jahr 1861,³⁵ stelle einen Markstein in der sozialen Evolution der Menschheit dar: »Das Aufkommen des reflektierten Denkens und des moralischen Willens markiert in der Weltgeschichte den kritischen Moment, in dem der Welt zu Bewusstsein kommt, was sie sein *soll*, und in dem von dort aus ihre eigene Transfor-

34 »[...] die ganze Wahrheit ist die wissenschaftliche Synthese dieser beiden Theorien« (Fouillée 1880, 393).

35 Henry Sumner Maine hat in seinem Werk *Ancient Law. Its Connection With the Early History of Society, and its Relation to Modern Ideas* (1861) das berühmte ›From Status to Contract‹-Theorem formuliert, das in den soziologischen Selbstverständigungsdebatten der modernen europäischen Gesellschaften bis heute eine wichtige Rolle spielt.

mation beginnt.« (Fouillée 1883a, 408; Herv. i.O.) Und insofern dies der kantischen Moralmaxime entspreche, dass der Mensch niemals nur als Mittel, sondern immer auch als Zweck an sich anzusehen sei, genieße diese Transformation mit Recht höchste Wertschätzung. Deshalb sei das politisch-normative Anspruchsniveau individueller Freiheit und Gleichheit unbedingt zu verteidigen, auch wenn dies nicht dazu führen dürfe, in individualistische Vereinfachungen zurückzufallen und die vorgängige Realität der gesellschaftlichen Solidarverhältnisse zu vergessen. Die Gesellschaft könne nämlich, auch wenn man das Freiheits- und Vertragsmotiv unbedingt schützen und verteidigen müsse, nicht als eine Ansammlung von lauter robinsonischen Inseln betrachtet werden. In diesem Sinne sollte Fouillée wenige Jahre später, in seiner Schrift über das »soziale Eigentum« aus dem Jahr 1884, in einer der meistzitierten Stellen seines gesamten Schrifttums festhalten:

»Die Gesellschaft ist keine Aneinanderreihung voneinander durch ein Vakuum getrennter Egoismen; sie ist nicht wie ein Archipel, der aus einer Vielzahl von Inseln mit je ihrem eigenen Robinson gebildet wird. Selbst auf der Insel aus der Legende hatten es Robinson und Freitag leichter als Robinson allein, und ihre zwanzig oder dreißig Nachfolger hatten es noch leichter als Robinson und Freitag. Von daher vervollständigt die Idee der Solidarität in jeder Hinsicht diejenige der individuellen Freiheit.«³⁶

Energisch weist Fouillée aber auch die individualitätsgefährdenden Verabsolutierungen der *école naturaliste* zurück, die darauf hinausliefen, die Freiheits- und Autonomieambitionen des modernen Menschen im Namen eines gegenüber den Individuen schlechterdings indifferenten Holismus des sozialen Ganzen aufzukündigen. Er schließt sich hier explizit Charles Renouvier an, der für einen *socialisme libéral* plädiert und dem autoritären Sozialismus vorwirft, in letzter Konsequenz das Individuum der Gesellschaft zu »opfern« und »mit der Theorie des sozialen Organismus vollständig zufrieden« zu sein (vgl. Fouillée 1880, 190; Anm. 1).

Der soziale Organismus der Gesellschaft könne, so Fouillée, in seiner Struktur und Funktion schlechterdings nicht mit dem Aufbau und der Funktionsweise biologischer Organismen parallelisiert werden, wie es die zahlreichen organologischen Gesellschaftstheorien seiner Zeit immer wieder nahelegten. Derartige Lesarten offenen, so Fouillée, in dem Maße ein auch soziologisch unzureichendes Verständnis von Mensch und Gesellschaft, wie sie sich nicht auf veranschaulichende Analogien beschränken, sondern die Gesellschaft der Menschen im strengen Sinne als einen biologischen Organismus zu beschreiben versuchen. Denn während in biologischen Organismen das Bewusstsein zum Ganzen, d.h. zum zentralen Nervensystem oder zum Gehirn gehöre, existiere Bewusstsein im gesellschaftlichen

36 Alfred Fouillée, *La propriété sociale et la démocratie*, Paris: Hachette 1884 [im Folgenden: Fouillée 1884], 24.

Organismus ausschließlich in den Individuen. Nicht der soziale Organismus als solcher, sondern lediglich die Einzelmenschen verfügten über Willen und Bewusstsein. Den Beziehungen zwischen den einzelnen Zellen im biologischen Organismus entsprechen Fouillée zufolge also nicht einfach ebensolche ›biosoziologischen‹ Relationen im sozialen Organismus. Hier gehe es vielmehr um mehr oder weniger reflektierte, jedenfalls der bewussten Reflexion und der willentlichen Entscheidung der Individuen zugängliche moralische Beziehungen zwischen den Bürgern, die auf Gewohnheiten, gemeinsam geteilten Vorstellungen und Wertmustern und nicht zuletzt auch auf gegenseitigen Versprechungen beruhen. Und dementsprechend gebe es hier keine organische Unmittelbarkeit, kein ›mechanisches Band‹, sondern vielmehr ein ›moralisches Band‹, eine ›freiwillige Solidarität‹ (*solidarité volontaire*):

»In der Tat haben wir gesehen, dass die menschliche Gesellschaft ein vertraglicher Organismus (*organisme contractuel*) ist, d.h. dass das, was die Mitglieder eint und sie solidarisch verbindet, nicht mehr das unmittelbare Angrenzen ist, sondern die freiwillige Solidarität; statt eines mechanischen Bandes zwischen den Zellen gibt es ein moralisches Band zwischen den Bürgern, dasjenige wechselseitiger Übereinkünfte und Versprechen.« (ebd., 129)

Wenig später schreibt Fouillée ergänzend: »In den modernen Gesellschaften besteht das Band, das die Menschen zusammenbringt, aus gemeinsamen *Ideen*, die gemeinsame Willen hervorbringen; die Beziehungen der Bürger untereinander nehmen in der bürgerlichen, ökonomischen, kommerziellen und industriellen Ordnung ebenso wie in der politischen Ordnung mehr und mehr die Form einer intelligenten und freiwilligen Kooperation an«, während sich »der Organismus der Pflanzen oder der Tiere in seinem Wachstumsprozess auf dem Weg der vernunftlosen und schicksalhaften Kooperation entwickelt« (ebd., 147f.; Herv. i.O.). Fouillée formuliert deshalb als Fazit seiner Auseinandersetzung mit der *école naturaliste*: »Zusammengefasst kann und muss man einräumen, dass die Gesellschaft ein umfangreicher physiologischer Organismus ist, ohne deshalb einräumen zu müssen, dass sie eine umfangreiche psychologische Individualität darstellt.« (ebd., 245)

Quasi-Vertrag und gewollte Solidarität

Wichtiger als die Analogien zwischen biologischen und sozialen Organismen sind für Fouillée deshalb die fundamentalen Unvereinbarkeiten zwischen ihnen. Denn auch wenn die Menschen – ob sie wollen oder nicht – in vielfacher Weise organisch miteinander verbunden sind und wechselseitig aufeinander einwirken, könnten sie sich absichtsvoll, mit Willen und Bewusstsein, nur durch freie Zustimmung miteinander verbinden; und erst diese freie Zustimmung mache den sozialen Zusammenhang in einem demokratisch-normativen Sinne wertvoll, d.h. zu einer von den Indi-

viduen gewollten und bejahten Gesellschaft, die Aussicht auf dauerhafte Akzeptanz und Stabilität auch unter den krisenhaften Bedingungen der Moderne haben könne.

In diesem Sinne legt Fouillée ein flammendes Bekenntnis zum unhintergehbaren Normativitätsprofil der kontraktualistischen Staatstheorie ab und erklärt »die wechselseitige Übereinkunft oder den Vertrag« zum »höchsten und reflektiertesten Ausdruck des Willens in seinem Umgang mit anderen« (Fouillée 1880, 3). Auf dieser Basis beschließen die Individuen für Fouillée – auf dem Wege stillschweigender oder ausdrücklicher Zustimmung – miteinander einen *contrat social*, der die soziale Ordnung auf den freien Willen der Menschen gründet und den Staat zu »einer mehr oder weniger bewussten, aber entscheidend freiwilligen Assoziation« (ebd.) macht. In diesem Sinne kann Fouillée im Namen einer modernen, quasi-vertraglichen Begründung des demokratischen Verfassungsstaates erklären:

»Wir werden also in eine bestimmte Gesellschaft hineingeboren, ob wir wollen oder nicht. – Ohne Zweifel, aber wir akzeptieren dann die vollendete Tatsache, und wenn wir das Erwachsenenalter erreicht haben, treten wir durch unsere Taten dem Gesellschaftsvertrag bei, indem wir im Staat und unter seinen Gesetzen leben. Nicht nur hier sprechen die Juristen von einem *Quasi-Vertrag*, als wenn jemand irrtümlich die fällige Summe eines anderen bezahlt; es ist ein reeller Vertrag, dessen »rechtliches Zeichen« die Handlung anstelle einer Unterschrift ist. Während unserer Kindheit hat man unsere Zustimmung mit Recht vorentschieden, denn welchen Grund hätten wir gehabt, allein auf einer verlassenem Insel zu leben und nicht in Frankreich oder in Deutschland oder anderswo? – Schließlich ist jede politische Verfassung, zumal in den Ländern mit allgemeinem Wahlrecht, nichts anderes als eine Erneuerung des Gesellschaftsvertrags, und diesmal eine feierliche Erneuerung, schriftlich und vor Zeugen.« (ebd., 10f.; Herv. i.O.)³⁷

Der soziale Organismus, wie er sich in den modernen Gesellschaften darstellt, lässt sich für Fouillée demnach beschreiben als »eine verstandene und gewollte Solidarität; er ist also ein Organismus, der aus Wahl und nicht mehr aus Notwendigkeit entsteht« (ebd., 250) – und erst auf dieser Grundlage wird es für Fouillée möglich, die wissenschaftlichen Erkenntnisse der *école naturaliste* mit den politischen Idealen der Republik in Einklang zu bringen. Mit ihnen betont Fouillée also, dass Konsens und Vertrag, bewusste Zustimmung und reflektiertes Einverständnis die höchste und wertvollste Form des sozialen Zusammenschlusses zwischen den autonom und selbstbewusst gewordenen Individuen der Moderne darstellen. Und auch wenn die Idee eines ursprünglichen Gesellschaftsvertrags natürlich nichts anderes als eine voluntaristische Fiktion sein könne, beharrt er doch darauf, dass geschriebene Verfas-

37 In Art. 1371-1381 des *Code civil* aus dem Jahr 1804 werden unter dem Begriff des *quasi-contrats* jene rechtlich verbindlichen Vereinbarungen genannt, die auch ohne expliziten Vertragsschluss zustande kommen; vgl. dazu auch Kap. 3.3.4; Anm. 32.

sungen als angemessene politische Artikulation dieses Sozialkontrakts interpretiert werden können. Jedenfalls seien die individuellen Rechte und die personale Würde der Einzelnen nur auf der Grundlage derartiger individualistisch-vertraglicher Wahrnehmungsmuster gegen die für die Freiheits- und Autonomieambitionen des modernen Menschen schlechterdings indifferenten Kategorien des deterministisch-organizistischen Naturalismus normativ zu verteidigen. In diesem Sinne weist Fouillée auch den vor allem in Deutschland verbreiteten Verdacht zurück, die Vertragstheorie sei nur deshalb so populär, weil sie »der Selbstliebe der Individuen schmeichle, indem sie sie glauben mache, selbst Gründer des Staates zu sein« (ebd., 12)³⁸. Gegen derartige Unterstellungen erklärt er mit republikanischer Verve: »Nein, es ist dies keine Frage der Selbstliebe, es ist eine Frage der Würde und der Freiheit: denn wenn wir durch das Wahlrecht alle schon Gesetzgeber sind, warum wollen wir dann nicht für uns selbst Gründer eines Staates der Vernunft und des Rechts sein?« (ebd.)

Zunehmende soziale Solidarität und die Synthese von Liberalismus und Sozialismus

Zugleich war Fouillée jedoch, wie bereits deutlich wurde, stark von Comte und den Positivisten beeinflusst. So betont er immer wieder die besondere Leistung von Auguste Comte, die darin bestehe, den Fehler von Herbert Spencer und vielen anderen Philosophen zu vermeiden und die Soziologie nicht zu einer Ausweitung der Biologie auf die sozialen Organismen werden zu lassen. In diesem Sinne erklärt er: »Wenn Kant unvergleichlich überlegen als Philosoph war, dann war Comte überlegen als Soziologe« (Fouillée 1884, 365), weil er den geschichts- und gesellschaftsvergessenen Individualismus des 18. Jahrhunderts endgültig überwunden habe: »Er war der erste Philosoph, der offen mit den individualistischen Vorurteilen der Schule von Locke brach [...], er überholt den Individualismus des 18. Jahrhundert derart, dass er die wirkliche Äußerlichkeit (*la réelle extériorité*) der Menschen voneinander negiert: »Das Individuum als solches, sagt er, ist eine Abstraktion« (ebd., 365f.), ohne darüber jedoch die Idee eines moralischen und intellektuellen Fortschritts der Menschheit aufgeben zu haben. So kann Fouillée im Anschluss an Comte zu Recht konstatieren:

»Die Biologie ist die Grundlage der Soziologie, sie ist nicht die Soziologie selbst. Der Mensch ist ein Tier, aber er ist ein intelligentes Tier und, durch seine Verbindung mit anderen in der Gesellschaft, fähig zum intellektuellen und folglich auch moralischen, ästhetischen und industriellen Fortschritt. Die soziale Intelligenz, einzig wirklich fortschrittlich, ist hier gewis-

38 Fouillée bezieht sich hier – allerdings ohne Belegstelle – auf den Heidelberger Staatstheoretiker und Juristen Johann Caspar Bluntschli.

sermaßen die Seele des kollektiven Organismus; dies ist der Unterschied des Menschen zu den Tieren oder Pflanzen. Dadurch wird das gerechtfertigt, was Comte ›den dynamischen Vorrang der intellektuellen Entwicklung‹ genannt hat. Von daher erklärt sich die Wichtigkeit, die Comte der hierarchischen Klassifizierung der Wissenschaften und den drei Stadien zugewiesen hat. Man sieht die Einheit der positiven Soziologie; man sieht ebenso das idealistische Element, das sie in ihrem Inneren enthält.« (ebd., 365)

Trotz seiner Zurückweisung der organizistischen Soziologie verbleibt Fouillée also – sehr zum Leidwesen der Idealisten um Charles Renouvier³⁹ – fest auf dem Boden der neuen, positivistisch geprägten Sozialwissenschaften. Schließlich will er die Sozialphilosophie ja endgültig von ihren idealistischen Grundlagen emanzipieren und ihr ein ›wissenschaftliches‹, d.h. explizit postmetaphysisches Fundament verschaffen. Denn die *école idéaliste* und ihre *vieille antithèse* zwischen Individuum und Gesellschaft sei durch die von den modernen Naturwissenschaften aufgewiesenen Interdependenzen von individuellem und sozialem Leben endgültig obsolet geworden: »Die Wissenschaft zeigt uns durch die Physiologie, durch die Soziologie, durch die Statistik, durch die Geschichte, dass die Unabhängigkeit des Individuums in der Gesellschaft ganz relativ ist, dass wir ohne Unterlass und auf tausenderlei Weise den Einfluss des sozialen Milieus erleiden, der uns in der Konsequenz zu einem Teil eines wirklichen Organismus macht.« (Fouillée 1880, 150f.)

In diesem Zusammenhang kommt Fouillée nicht zuletzt auch auf die solidaritätstheoretischen Einsichten der darwinistischen Schule zu sprechen und betont:

»Die Idee, die aus der Arbeit der darwinistischen Schule über die Vererbung und die Selektion hervorgeht, ist in letzter Analyse diejenige der Solidarität; und dies ist das Fundament der brüderlichen Moral selbst. Die Solidarität lässt ohne Zweifel das Übel der einen auf die anderen zurückfallen, aber sie erweitert auch das Gute des einen auf alle oder von allen auf jeden. Sie verpflichtet von daher die Gesellschaft, ein Heilmittel für jedes Übel zu finden, das das Individuum betrifft, da dieses Übel dazu tendiert, sozial zu werden. Die Solidarität stellt unsere modernen Gesellschaften vor die Alternative: Fortschritt oder Untergang.« (Fouillée 1884, 152)

Von daher kann er als Quintessenz seiner Überlegungen in diesem Zusammenhang festhalten: »Es ist das Bild der Solidarität, das in der menschlichen Gesellschaft mehr und mehr regieren wird.« (ebd.)

Auch wenn Fouillée immer wieder vor den biosoziologischen Übertreibungen der naturalistischen Schule warnt, so lobt er sie doch dafür, den Menschen diese unhintergehbaren sozialen Interdependenzverhältnisse mit den Methoden wissen-

39 Vgl. dazu *Charles Renouvier*, *Le déterminisme et l'idée du droit* selon M. Fouillée, in: *Critique philosophique* 15 (1879), 213-215.

schaftlicher Forschung aufgewiesen und vor Augen geführt zu haben. So wie das sozialpsychologische Konzept der *idées-forces* als *fait expérimental et immanent* das vermittelnde Element zwischen der idealistisch-abstrakten Moralphilosophie und einem positivistischen Naturalismus bilde, so bilden die vielen Evidenzen einer zunehmenden sozialen Solidarität für Fouillée das vermittelnde Element zwischen Gesellschaft und Individuum. Indem Fouillée diese Einsicht in seine berühmte These vom »gleichzeitigen Wachstum des individuellen und des sozialen Lebens« fasst, wird deutlich, dass für ihn die sozialwissenschaftlich aufgewiesenen Interdependenzverhältnisse die moralischen Ambitionen menschlicher Selbstbestimmung und individueller Handlungsfreiheit in keiner Weise einschränken. Die von der idealistischen Schule reklamierte Vorstellung, »dass die menschliche Gesellschaft ein bestimmtes Ideal« habe, weise nämlich »absolut nichts« auf, »was mit der positivistischen Soziologie inkompatibel wäre; und doch drückt sie einen von den Soziologen oft vergessenen Gesichtspunkt aus« (Fouillée 1880, 385). Allerdings hätten auch die metaphysischen Idealisten diesem Ideal eine denkbar schlechte Darstellung gegeben, indem sie

»es als einen unserer Welt durch eine absolute Macht, durch eine transzendente oder immanente Vorsehung vorab aufgezwungenen Zweck figurieren, und damit verlassen sie die Wissenschaft, um die Geschichtsphilosophie in einen Teil der Theodizee zu verwandeln; aber die Metaphysiker haben nicht weniger Recht, ein gewisses System von leitenden Ideen für die Menschheit, ein bestimmtes Ziel zu entwerfen, das menschlich und sozial, wenn nicht universell ist« (ebd.).

Mit seiner Rede vom *organisme contractuel* schlägt Fouillée deshalb vor, die Gesellschaft als einen sich in ständiger Weiterentwicklung und Vervollkommenung befindlichen, gleichermaßen organisch-naturwüchsig wie individuell-vertraglich konstituierten Sozialzusammenhang zu beschreiben, der den abstrakten Gegensatz von Naturalismus und Idealismus in die fortschrittsoptimistische Perspektive einer sozialen Entwicklungsdynamik der Menschheitsgeschichte und der Demokratie transformiert. Und Fouillée nimmt dabei vor allem die Individuen selbst in die Pflicht, indem er sie zu einer umfassenden Universalisierung des modernen Vertragsgedankens auffordert:

»Vervielfacht den Vertrag ins Unendliche, transformiert ihn, erweitert ihn, wendet ihn auf alle Beziehungen der Menschen derart an, dass im sozialen Leben wirklich alles das Werk des Willens aller ist, und ihr werdet euch schrittweise der einzigen Gesellschaft annähern, die wirklich der Gerechtigkeit entspricht: eine Gesellschaft, in der alle vollkommen frei und dennoch alle vereint wären.« (ebd., 73)

Und so kann Fouillée als Fazit seiner sozialphilosophischen Überlegungen ebenso emphatisch wie programmatisch erklären:

»Die Lehre vom vertraglichen Organismus (*organisme contractuel*) ist ein auf sein höchstes Niveau erhobener *Liberalismus*, denn er hat als Ideal, von den Individuen nichts zu erwarten, was sie nicht frei und mit Bewusstsein akzeptieren; andererseits ist sie, im wahren Sinne des Wortes, ein wohlverstandener und vernünftiger *Sozialismus*, denn das Ziel, das sie durch die Freiheit selbst verfolgt, ist eine soziale Organisation, in der alle Teile solidarisch sind, einig untereinander und mit allen, belebt durch ein und dasselbe Denken, wie ein lebendiger Körper, der ein und denselben inneren Geist zu nähren scheint: *spiritus intus alit*. Mit einem Wort, es ist an der Menschheit, in der sozialen Ordnung die Synthese zweier im Universum anzutreffender Prinzipien herzustellen: Leben und Bewusstsein, oder, wenn man es vorzieht, Bewegung und Gedanke.« (ebd., 420f.; Herv. i.O.)

Fouillée erwartet und erhofft dementsprechend für die Politik der Zukunft die Entstehung eines *régime contractuel*, das auf einer rationalen Balance der beiden Prinzipien von Freiheit und Solidarität, von Individualismus und Kollektivismus beruht und sich einem sozialen Ideal verpflichtet, das »zugleich die größte Individualität jedes Mitglieds und die größte Solidarität aller Mitglieder« (ebd., 247f.) verwirklicht. Und dieses werde, davon ist Fouillée überzeugt, durch die Gesetzmäßigkeiten der sozialen Evolution selbst bestätigt, denn die Entwicklungsgeschichte der Menschheit zeige nicht nur eine Tendenz zur zunehmenden sozialen Interdependenz, sondern auch zur Ausbildung des individuellen Bewusstseins und der Autonomie des Einzelnen, eben ein »gleichzeitiges Wachstum des individuellen und des sozialen Lebens«.

3.1.3 *Justice réparative* und *propriété sociale*: Zaghafte sozialpolitische Aufbrüche

Das Ideal eines *organisme contractuel* lässt sich für Fouillée nicht durch ein abwartendes *laisser faire* erreichen. Es verlange vielmehr angemessene wirtschafts- und sozialpolitische Initiativen seitens der Regierung. Weil der von den liberalen Ökonomen so nachdrücklich propagierte Glaube an die Selbstheilungskräfte des Marktes zu »einer exzessiven Akkumulation des Kapitals bei den einen und zu einem Mangel des Notwendigen bei den anderen« (Fouillée 1880, 406) geführt habe, sei eine »gewisse Intervention des Staates bei diesen Fragen, die man par excellence *soziale Fragen* nennt« (ebd.; Herv. i.O.), unverzichtbar. Fouillée spricht in diesem Zusammenhang von einer »reparierenden und präventiven Gerechtigkeit« (Fouillée 1884, 129; vgl. auch Fouillée 1880, 357-378), die sich nicht nur – wie im bürgerli-

chen Strafrecht – auf das Fehlverhalten von Individuen, sondern auch auf die kollektiven Verfehlungen der Gesellschaft beziehen soll. Wie der Einzelne sein individuell begangenes Unrecht privatrechtlich zu kompensieren habe, so gebe es auch für die Gesellschaft insgesamt die Pflicht zu einer solchen Wiedergutmachung. Und so wie der Staat die »Reparatur-Pflicht« für individuell begangenes Unrecht im bürgerlichen Recht längst verbindlich festgelegt und durch sein Justizwesen gewährleistet habe, so habe er sie auch im Bereich des sozialen Unrechts wahrzunehmen, auch wenn das Rechtssystem bisher noch nicht dafür ausgelegt sei, neben dem Privatrecht auch dieses neue Feld des Sozialrechts, die »Idee des Sozialrechts« (Fouillée 1896, 366), angemessen zu bearbeiten.

›Droit social‹ statt ›charité chrétienne‹: Von der Gesellschaft verursachtes Unrecht

Deshalb müsse die *justice réparative* – und hier finden sich die gerechtigkeits-theoretischen Motive der solidaristischen Bewegung deutlich vorformuliert – an die Stelle der alten *charité chrétienne* treten und, so Fouillée, diejenigen Ungerechtigkeiten kompensieren, »die sich aus der fatalen Wirkung der Gesetze der Natur oder des sozialen Lebens selbst ergeben« (Fouillée 1884, 129f.). Denn »es gibt Ungerechtigkeiten, die von der ganzen Gesellschaft begangen werden und deren Auswirkungen durch die Jahrhunderte fortbestehen: Die Solidarität der Generationen untereinander fordert, dass die Folgen dieser Ungerechtigkeit annulliert und kompensiert werden« (Fouillée 1880, 408). Die Notwendigkeit einer solchen *justice réparative* ergebe sich dabei nicht nur aus dem Organismus-, sondern auch aus dem Vertragsmotiv, denn schon der Sozialvertrag verpflichte uns, beim Eintritt in die Gesellschaft »die Lasten und Schulden nicht weniger zu akzeptieren als die gemeinsamen Vorteile« (ebd).

Der *organisme contractuel* benötigt für Fouillée also eine komplexe Idee kontraktueller Gerechtigkeit, die über die Tauschgerechtigkeit der wirtschaftsliberalen Lehren deutlich hinausgeht. Schon jeder lebende Organismus zeichne sich nicht durch egalitär-reziproke Tauschbeziehungen zwischen den einzelnen Organen, sondern durch eine proportional-distributive Gerechtigkeit aus, weil hier jede einzelne Zelle ihre Nährstoffe nach ihrer je eigenen Funktion und ihren je eigenen Bedürfnissen zugeteilt bekomme. Und dieses proportionale Verteilungsprinzip gelte auch für die Selbsterhaltungsbedingungen des *organisme contractuel* menschlicher Gesellschaften. Hier müssten die Zuteilungsprozesse aber, so Fouillée, politisch planvoll institutionalisiert werden, da sich die Beziehungen der Menschen – zumal in den demokratischen Gesellschaften der Moderne – nicht unbewusst und anonym, sondern »unter dem Einfluss der Ideen und mithilfe freier Übereinkünfte« (ebd., 405) herstellten und sich insofern durch ihre vertraglich-freiwillige Dimension kennzeichneten. Diese Freiwilligkeitsdimension dürfe aber nicht überstrapaziert

werden, wie dies in der wirtschaftsliberalen Interpretation des Sozialvertrags immer dann geschehe, wenn man sich mit einem *laisser faire, laisser passer, laisser mourir* zufriedengibt und dabei die ›organische‹ Dimension des – vorrangig zu allen bewussten Zustimmungsakten existierenden – sozialen Zusammenhangs der Gesellschaft aus dem Blick verliert.⁴⁰

Das Ziel der ›reparierenden Gerechtigkeit‹ besteht für Fouillée in der Wiederherstellung derjenigen ›Normalitätsbedingungen‹ von egalitärer Freiheit und Gleichheit zwischen den Menschen, auf denen die Idee des Sozialvertrags konstitutiv beruht:⁴¹ »Diese normalen Bedingungen bestehen darin, dass die Vertragspartner bzw. die Assoziierten wirklich frei und mündig sein sollen.« (Fouillée 1884, 129; vgl. auch Fouillée 1880, 408) Deshalb seien all diejenigen Egalitätshindernisse, die sich im Laufe der Geschichte – durch die ›schicksalhaften Effekte‹ natürlicher oder sozialer Gesetze – herausgebildet haben, nach Möglichkeit abzuschaffen: »Die Gesellschaft soll also darauf achten, dass jede Niedrigkeit, jede Knechtschaft, jedes Übermaß der Ungleichheit, die sich durch die schicksalhaften Effekte der Gesetze der Natur oder des sozialen Lebens selbst ergeben, nach Maßgabe des Möglichen abgeschafft oder verringert werden. Dies ist die allgemeine Regel, die zuerst aufgestellt werden muss.« (Fouillée 1884, 129f.)

Fouillée sympathisiert also in hohem Maße mit den kontraktualistischen Konzepten von Tausch und Vertrag, betont aber, dass solche Verträge nur dann in einer freien und gerechten Weise abgeschlossen werden könnten, wenn alle Vertragspartner über ein hinreichendes Maß an ökonomischer und politischer Freiheit verfügen; eine Vorbedingung, die er jedoch in keiner Weise erfüllt sieht:

»Die jahrhundertlang unterworfenen Klassen, die nicht die gleichen Rechte wie die anderen genossen haben, konnten sich nicht mit der gleichen Freiheit entfalten und befinden sich mit den anderen nicht in wirklich gleichen Bedingungen; sie konnten nicht wie diese ihre Vernunft aufklären; sie konnten nicht einmal wie diese von allen Früchten ihrer Arbeit profitieren; schlussendlich sind sie festgelegt auf das Elend von Entbehrungen, die eine Art von Schicksal von Generation zu Generation weitergibt.« (Fouillée 1880, 367)

40 »Die Ökonomen, die sich mit dem Motto ›Machen lassen, geschehen lassen, sterben lassen‹ zufriedengeben, beschränken sich bis zum Exzess auf die Idee des Sozialvertrags, während sie zur gleichen Zeit diejenige des sozialen Organismus missachten.« (Fouillée 1880, 405; Herv. i.O.)

41 »Der ›reparierenden Gerechtigkeit‹ muss es darum gehen, die normalen Bedingungen des menschlichen Zusammenlebens wieder herzustellen, d.h. den Sozialvertrag.« (Fouillée 1884, 129)

Deshalb müsse z.B. jemand, der einen Kriminellen verurteilt, zugleich »alle Einflüsse, alle begleitenden Verantwortlichkeiten, alle Solidaritäten in Rechnung stellen« (ebd., 305) und

»auch das Milieu anklagen; die Familie des Kriminellen, die ihm wahrscheinlich weder eine gute Erziehung noch hinreichend unwiderstehliche Beispiele der Tugend gegeben hat; die Gemeinde, in der er gelebt und in der er ohne Zweifel weder genug Hilfe noch ausreichenden Schutz gefunden hat; die Nation, zu der er gehört und die sich immer noch zu wenig um die Erziehung des Volkes, um die Mittel zur Sicherung der Arbeiter und um passende Gesetze kümmert, die das Verbrechen verhindern, indem sie das Elend verhindern.« (ebd.)

Fouillée lässt in diesem Zusammenhang keinen Zweifel daran, dass die eigentliche sozialphilosophische Grundlage der *justice réparative* nicht in moralischen Gefühlen der brüderlichen Verbundenheit, sondern in der wissenschaftlichen Entdeckung der Solidarität liege: »Sie ist eine allgemeine Pflicht der Gerechtigkeit; sie ist ein Werk der Wissenschaft und nicht des reinen Gefühls.« (Fouillée 1884, 152) Die christlichen Lehren von der freiwillig zu erbringenden *charité* will Fouillée deshalb ebenso wie das sentimentale Revolutionspathos der *fraternité* von 1848 durch eine moderne, dem wissenschaftlichen Geist der Zeit entsprechende *philanthropie éclairée* (vgl. ebd., 129) ersetzen, die sich von der reinen Gefühllichkeit der Liebe, der Barmherzigkeit und der Brüderlichkeit endgültig emanzipiert: »Derjenige, der geliebt wird, will er nicht auch respektiert, d.h. als würdig anerkannt werden? Die Liebe ist vor allem ein Gefühl, während das Recht eine Idee ist; die Liebe ohne das Recht ist wie ein Blinder, der euch bei dem Versuch, euch zu umarmen, stößt und verletzt. Die aufgeklärte Liebe (*l'amour éclairée*) ist selbst schon eine Gerechtigkeit.« (Fouillée 1880, 342)

Durch diese Umstellung auf eine wissenschaftlich-rationale Basis will Fouillée die alten Brüderlichkeitsmotive jedoch keineswegs aufgeben, sondern vielmehr stärken. So spricht er etwa davon, dass sich die Individuen nicht nur durch die permanent zunehmenden Komplexitäts- und Solidaritätsbedingungen moderner Gesellschaften, sondern auch durch ihre vertraglich-freie Zustimmung zur Gesellschaft in immer höherem Maße »verbrüdern«:

»Wir sind Brüder, weil wir beim Eintritt in die Gesellschaft freiwillig ein gleiches Ideal akzeptieren und weil wir uns verpflichten, dort ein und dieselbe Familie zu bilden; wir sind auch deshalb Brüder, weil wir natürlicherweise Mitglieder ein und desselben Organismus sind, weil wir ohne einander nicht leben und uns entfalten können, weil unsere Moralität selbst an den sozialen Zustand und die Moralität der Gemeinschaft gebunden ist. Schlussendlich, die Idee eines vertraglichen Organismus ist identisch mit der einer durch die Gerechtigkeit geregelten Brüderlichkeit, denn wer *Organismus* sagt, sagt *Brüderlichkeit*, und wer *vertraglich* sagt, sagt *gerecht*.« (ebd., 410; Herv. i.O.)

Das alte Prinzip der Brüderlichkeit stehe damit, entgegen den mystischen Prinzipien der Religion, in einer fundamentalen Identität mit den Gerechtigkeitsmotiven der Freiheit und Gleichheit aller und fordere autoritativ als Rechtspflicht des Staates ein, was die alten Ideale der Wohltätigkeit und der Nächstenliebe nur als freiwillige, rechtlich ungeschuldete Hilfe betrachteten. Und je mehr die Zivilisationsgeschichte der Menschheit voranschreite, umso mehr werde eine *justice réparative et préventive* an die Stelle von Almosen und Mildtätigkeit treten.⁴²

Ein Waisenkind oder ein anderes benachteiligtes Mitglied der Gesellschaft, das ohne Hilfe nicht am sozialen Leben teilnehmen kann, zu unterstützen und zu fördern, ist für Fouillée deshalb nicht ein Akt freiwilliger Nächstenliebe, sondern ein Werk der Gerechtigkeit, und zwar gerade auch ein Werk kontraktualer Gerechtigkeit (vgl. Fouillée 1884, 131). Eine Gesellschaft habe nämlich nicht das Recht, etwa Findelkinder einfach sterben zu lassen unter dem Vorwand, dass es schließlich Pflicht der Eltern sei, für die Erziehung ihrer Kinder zu sorgen. Vielmehr sei die Gesellschaft diesen Kinder gegenüber zur Hilfe verpflichtet, und zwar auf der Grundlage dessen, »was die Juristen einen *Quasi-Vertrag* nennen: sie schuldet ihnen die Lebensmittel mit der allgemeinen und beruflichen Bildung, und indem sie ihnen diese gibt, tut sie nichts anderes als eine allgemeine Schuld der reparierenden Gerechtigkeit (*une dette générale de justice réparative*) zu begleichen« (ebd., 132; Herv. i.O.). Fouillée erinnert in diesem Zusammenhang nicht nur an Artikel 21 der französischen Revolutionsverfassung von 1793,⁴³ sondern formuliert im Anschluss daran auch denkbar scharf: »Die Freiwilligkeit der Nächstenliebe ist ein religiöses und moralisches Vorurteil, das aus einer unzureichenden Analyse des Rechts entsteht.« (ebd., 133)

Mit der Formel der *dette générale de justice réparative*, vor allem aber mit der auf Randbestimmungen des *Code civil* zurückgehenden Rede vom Quasi-Vertrag hat Fouillée zwei ebenso anschauliche wie pathosträchtige Formeln in die politische Philosophie eingeführt, die im solidaristischen Begriffsrepertoire der Jahrhundert-

42 »Je mehr die Kenntnis des Rechts in der Menschheit fortschreitet, umso mehr verringert sich die Idee der Gnade und des Gunsterweises, folglich auch der Barmherzigkeit und der reinen Brüderlichkeit; im Gegenzug nimmt die Sphäre der Verpflichtungen zu.« (Fouillée 1880, 324)

43 »Die öffentliche Unterstützung ist eine heilige Schuld. Die Gesellschaft schuldet ihren unglücklichen Mitbürgern den Unterhalt, indem sie ihnen entweder Arbeit verschafft oder denen, die außerstande sind zu arbeiten, die Mittel für ihr Dasein sichert.« Vgl. zur »heiligen Schuld« u.a. Robert Castel, *Die Metamorphosen der sozialen Frage. Eine Chronik der Lohnarbeit* (1995), Konstanz: Universitätsverlag 2000, 162-170 [im Folgenden: Castel 2000].

wende, besonders bei Léon Bourgeois, eine kaum zu überschätzende Bedeutung erlangen sollten.⁴⁴

Ni socialiste, ni purement individualiste: Soziale Sicherheit, Arbeit, Bildung

Zahlreiche soziale Reformideen, die die Solidaristen seit den 1890er Jahren politisch zu verwirklichen versuchten, finden sich bereits in den Schriften von Fouillée angesprochen. Allerdings bleiben seine Vorstellungen zur wirtschafts- und sozialpolitischen Umsetzung dieser Ideen insgesamt eher blass und unbestimmt. So tritt Fouillée insbesondere in seiner Schrift *La propriété sociale et la démocratie* (1884)⁴⁵ mit einem dezidiert sozialreformerischen Anspruch auf und will dazu die »absoluten« Eigentumstheorien – als solche nennt er nicht nur die individualistisch-liberalen, sondern auch die kollektivistischen Varianten – zurückweisen und die wechselseitige Durchdringung der »sozialen« und der »individuellen« Dimensionen des Eigentums darlegen, um auf dieser Basis Raum für die Plausibilisierung sozialpolitischer Interventionsrechte zu gewinnen. Für die »absoluten« Eigentumstheorien gelte:

»Die einen sprechen dem Eigentum einen absolut individuellen, die anderen einen absolut sozialen Charakter zu. Für uns enthält das Eigentum, theoretisch betrachtet, zugleich einen individuellen und einen sozialen Teil, da jedes Produkt das gemeinsame Werk des Individuums und der Gesellschaft ist; in der Praxis aber ist die exakte Bemessung dieser Anteile und ihre

44 Fouillée selbst hat diesen Topoi jedoch nur eine geringe systematische Aufmerksamkeit gewidmet. Sie tauchen bei ihm eher am Rande auf und finden sich weder als programmatische Buchtitel noch auch nur als einzelne Kapitelüberschriften. Dennoch hat er später mit Recht seine – von den Solidaristen auch nicht bestrittene – Autorschaft an diesen Begriffen reklamiert; vgl. *Serge Audier*, Léon Bourgeois. Fonder la solidarité, Paris: Michalon 2007 [im Folgenden: *Audier* 2007], 34; Anm. 1.

45 Von dieser Studie und dem ihr zugrunde liegenden Politikverständnis hat sich der junge Émile Durkheim übrigens in einer Rezension aus dem Jahr 1885 energisch distanziert. Er äußert sich darin skeptisch zum »versöhnenden« Erkenntnisinteresse Fouilléés und attestiert ihm, sein gestaltungsoptimistisches Demokratieverständnis verkenne »die organische Natur der Gesellschaft«. Er wirft ihm einen Hang zum wohlmeinenden *sentiment*, zu einer »süßen Demokratie« vor und endet mit den Worten: »Leider hat man allen Grund zu fürchten, dass eine solche Organisation von kurzer Dauer sein wird. Gefühle, auch hervorragende, sind zerbrechliche Bindungen. Eine Gesellschaft, die nicht fester zementiert wäre, würde riskieren, beim ersten Unwetter zugrunde zu gehen.« (*Émile Durkheim*, A. Fouillée, *La propriété sociale et la démocratie*, in: *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 19 (1885), 446–453, 453)

Verteilung nach den Regeln einer absoluten Gerechtigkeit, *suum cuique*, eine Utopie, die die Ungerechtigkeit zur Folge hat.« (Fouillée 1884, V; Herv. i. O.)

Von daher seien sowohl der *individualisme exclusif* wie auch der *socialisme* einseitig und unvollständig.

In den zivilisierten Ländern finde der neugeborene Mensch, wie Fouillée gegenüber dem klassischen liberalen Argument vom rechtmäßigen Eigentumserwerb durch individuelle Bearbeitung deutlich macht, das Land nicht mehr in einem freien und unbesiedelten Zustand vor, sodass er es ungehindert kultivieren könnte. Er treffe es vielmehr vollständig besetzt und eingezäunt an und habe deshalb keinerlei Chance, auf diese Weise individuelle Eigentumsrechte zu erwerben. Im Gegenzug entstehe dafür aber – und dies ist ein nicht zuletzt auf Comte zurückgehendes, später klassisch gewordenes solidaristisches Argument – »der Bereich des kollektiven Reichtums, vergrößert durch alle Generationen, die ihm vorausgegangen sind«. Von daher gelte: »Es steht also ein sozialer Schatz (*un trésor social*) zu seiner Verfügung; durch die Arbeit kann er daraus schöpfen, was er zum Leben braucht.« (ebd., VI) Vor diesem Hintergrund betont Fouillée – mit dem Programmbegriff einer *propriété sociale* – die gleichermaßen individuellen wie sozialen Dimensionen von Eigentum und Wohlstand. Frankreichs Eigentümer hätten, so erklärt er, vom sozialen Frieden und ökonomischen Wachstum erheblich profitiert. Sie seien nicht zuletzt auch deshalb reich geworden, weil sie sich die Techniken und Erfindungen früherer Generationen zunutze machen konnten, die sie sich nicht selbst erarbeitet haben und die ihnen deshalb in einem privatrechtlichen Sinne auch nicht »gehören«, sodass es kein absolutes Recht auf privates Eigentum geben könne (vgl. Sheradin 2000, 62).

Zugleich spricht sich Fouillée aber auch gegen sozialistische Kollektivierungsprogramme aus, da diese die individuelle Dimension des Eigentums und des Eigentumserwerbs durch eigene Arbeit nicht hinreichend anerkennen würden. Er ist davon überzeugt, dass eine Kollektivierung die Leistungs- und Innovationspotenziale der Individuen schwächen und damit das Wachstum der Wirtschaft gefährden würde. Deshalb könne sich eine gesunde Ökonomie nur auf der Basis von Wettbewerb und Marktwirtschaft entwickeln, auch wenn die Auswüchse des ökonomischen Konkurrenzprinzips scharf zu verurteilen seien.⁴⁶ In diesem Sinne hielt er auch den Staat für ungeeignet, wirtschaftliche Unternehmen zu leiten und die Ökonomie des Landes zentral zu verwalten: »Der Staat ist wenig geeignet für alles, was flexibel

46 In seinen frühen Schriften hatte er sich u.a. gegen staatliche Interventionen in die betrieblichen Verhältnisse zwischen Arbeitgebern und Arbeitnehmern ausgesprochen, etwa in Fragen der Arbeitszeitregulierung und der Lohnhöhe. Erst nach der Jahrhundertwende forderte er für diese Konfliktfelder obligatorische Schiedsgerichte; vgl. Sheradin 2000, 66.

und variabel ist, für das, was eine praktische Intelligenz erfordert, was Takt und einen Geist der Anpassung an die Umstände verlangt: eine Verwaltungskörperschaft ist in der Regel ohne Initiative, ohne Interesse, ohne Verantwortung; sie kann nicht wirklich produktiv sein.« (Fouillée 1884, 34)

Statt also entweder nur individuelles oder nur kollektives Eigentum zuzulassen und sich dementsprechend für eine Konservierung des *status quo* oder für eine herbeizuführende Revolution stark zu machen, fordert Fouillée, auch in der Eigentumsfrage zu berücksichtigen, was sich als »das wahre wissenschaftliche Prinzip« (ebd., 2) darstelle: das Prinzip von Evolution und Fortschritt. Auf dieser Grundlage könne es nur darum gehen anzuerkennen, dass sich – und auch dies sollte später ein typisch solidaristisches Argument werden – im historischen Entwicklungsprozess der Menschheit das individuelle und das soziale Eigentum parallel zueinander entwickeln und entfalten, dass sie »gleichzeitig wachsen, ohne sich zu zerstören, und dass dieses progressive Wachstum selbst die Bedingung der wahren Demokratie« (ebd., IX) sei. Und so prognostiziert er für die politische Zukunft der französischen Republik – ganz in der republikanisch-kleinbürgerlichen Tradition der *classes moyennes* – eine Kombination aus Elementen eines individuellen und eines sozialen Eigentums: »Insbesondere in Frankreich wird die Demokratie nur unter der Bedingung leben können, dass sie nicht sozialistisch und nicht rein individualistisch (*ni socialiste, ni purement individualiste*) wie die amerikanische Republik ist, sondern im Angesicht des individuellen Eigentums alle legitimen Formen des sozialen Eigentums beibehält und ausweitet.« (ebd.)

Näherhin spricht Fouillée hier von drei Formen des sozialen Eigentums, die sich aus dem allen Menschen zur Verfügung stehenden materiellen, intellektuellen und moralischen Erbe ergeben, auf das demokratische Gesellschaften allen ihren Mitgliedern einen Partizipationsanspruch einräumen müssten: Teilhabe am kollektiven Kapital und an öffentlichen Diensten, Teilhabe an der politischen Macht und Teilhabe an intellektueller und moralischer Bildung (vgl. ebd., VIII f.). Diese drei Formen sozialen Eigentums gelte es – neben dem weiterhin bestehenden privaten Eigentum – in Zukunft auszubauen und allen Gesellschaftsmitgliedern sozialpolitisch zu gewährleisten, wobei der Auf- und Ausbau eines solchen sozialen Eigentums eine allmähliche, friedlich voranschreitende »Universalisierung« des Eigentums ermöglichen soll, ohne durch staatliche Zwangsmaßnahmen in bestehende Eigentumsverhältnisse einzugreifen. Von den Ideen einer progressiven Einkommens- und Vermögenssteuer oder einer Besteuerung von Landbesitz hielt Fouillée dagegen nur wenig (vgl. Sheradin 2000, 65).

Zunächst sei es Aufgabe der Regierung, allen notleidenden Gesellschaftsmitgliedern eine »organisierte Versicherung in weitem Maße« (Fouillée 1884, VI f.) zu gewährleisten, denn schließlich habe der Staat schon lange zahlreiche Aufgaben im Bereich der Agrikultur, des Handels, der Infrastruktur etc. übernommen – und darum solle es dann nicht auch ein Philanthropie-Ministerium (*un ministère des insti-*

tutions philanthropiques) geben, »das gleichermaßen damit beauftragt ist, in diesem Bereich (Versicherungen, Selbsthilfe-Vereine, Konsum-, Produktions- und Kreditgesellschaften etc.) Initiativen zu ergreifen und Institutionen zu gründen sowie die bereits bestehenden zu ermutigen und ihnen zu helfen, um die privaten Bemühungen, Spenden und Darlehen zu zentralisieren« (ebd., 150f.). Von besonderer Bedeutung sei in diesem Zusammenhang der Aufbau öffentlicher Sozialversicherungen zum Schutz der Arbeiter und ihrer Familien vor den Risiken von Tod, Krankheit, Alter und Arbeitslosigkeit. Fouillée schwebt dabei ein dezentrales System von staatlich geförderten Gegenseitigkeitsvereinen mit einer Beitragspflicht der Arbeiter vor, um auf diese Weise für Staat und Kommunen die zu erwartenden Lasten der *assistance publique* zu senken; und er ist davon überzeugt, dass die Arbeiter die Beitragszahlungen zu einer solchen Versicherung problemlos aufbringen könnten, wenn sie den Konsum von Alkohol und Tabak aufgäben (vgl. Sheradin 2000, 67).

Ein solches System sozialer Sicherung hält Fouillée vor allem deshalb für unverzichtbar, weil der Staat nicht selbst als Arbeitgeber und Garant eines »Rechts auf Arbeit« auftreten könne.⁴⁷ Gerade im Namen von Gerechtigkeit, Freiheit und Gleichheit könne und dürfe man den Einzelnen – dank der zunehmenden Solidarität (*grâce à la solidarité croissante*) – durchaus die Verpflichtung auferlegen, seine Arbeitskraft bzw. sein Humankapital zu versichern, da die Frage der sozialen Sicherung schon lange keine Privatangelegenheit mehr sei. Sie werde vielmehr zu einer Existenzfrage der Gesellschaft als ganzer, »weil diese Garantien des Humankapitals, die so etwas wie ein Minimum des für jeden wirklich *freien* und *gleichen* Bürger essentiellen Eigentums darstellen, immer notwendiger werden, um die Bildung einer Proletariatsklasse zu verhindern, die unweigerlich entweder zur Knechtschaft oder zur Rebellion verurteilt wäre« (Fouillée 1884, 148; Herv. i.O.). Aus seiner programmatischen Distanz zur obligatorischen deutschen Arbeiterversicherung und den Bestrebungen der sogenannten »Kathedersozialisten« jenseits des Rheins macht

47 Die klassische 1848er-Forderung nach einem »Recht auf Arbeit« ist für Fouillée allein schon deshalb aussichtslos, weil der Staat nicht jedem Bürger Arbeit geben könne, der Arbeit haben wolle. So könne er Ärzte nicht mit Patienten, Rechtsanwälte nicht mit Fällen und Poeten nicht mit Lesern versorgen (vgl. Fouillée 1884, 134). Allerdings war Fouillée durchaus der Meinung, dass der Staat im Rahmen seiner Möglichkeiten zur Verringerung der Arbeitslosigkeit beizutragen habe, etwa durch die Errichtung von Arbeitsvermittlungsbüros; vgl. Sheradin 2000, 66. Erst in seinen späteren Schriften sollte er – in Anlehnung an die Arbeiten Charles Gides – vorschlagen, dass der Staat die Monopole übernimmt und in Kooperativen verwandelt; und zwar im Sinne »republikanischer Fabriken«, in denen die assoziierten Arbeiter selbst die Produktionsstätten besitzen, leiten und verwalten, was schließlich auf eine komplette Demokratisierung der Industrie hinauslaufe; vgl. dazu ebd., 65 u. 88f. Einen individuellen Rechtsanspruch der Benachteiligten auf Hilfe und Unterstützung wollte er allerdings nicht anerkennen (vgl. Fiegle 2003, 104).

er dabei keinen Hehl. Vielmehr betont er zu seinen Vorstellungen explizit: »Dies ist kein ›Staatsozialismus‹, sondern eine schlichte Vorsichtsmaßnahme aller gegenüber jedem und damit zum Wohl eines jeden: Die Interessen sind in diesem Punkt ebenso harmonisch wie die Rechte.« (ebd.) Von daher sei zu konstatieren: »Die Vorsorge, die öffentliche Wohlfahrt, die ›Brüderlichkeit‹, die in unseren modernen Gesellschaften von immer komplexeren Gesetzen geregelt wird, kann nicht länger eine Art von moralischem Luxus bleiben, der vollständig den Zufällen der individuellen Inspiration überlassen ist.« (ebd., 151f.) Deshalb sei eine staatlich zu gewährleistende *assurance organisée* nichts anderes als eine kollektive Vorsichtsmaßnahme, wie man sie etwa vom Institut der Feuerversicherung her kenne:

»Nun, dank der wachsenden Solidarität, die sich in unseren modernen Gesellschaften zwischen einem Bürger und den anderen manifestiert, fällt die Sorglosigkeit des einen zumeist auf die anderen zurück. Aufgrund dieses Prinzips ist man verpflichtet, nachts die Autos zu beleuchten, die Schornsteine zu fegen, um Brände zu verhindern etc. Wenn man eines Tages erkennen würde, dass es ein großes Interesse gibt, die Feuerversicherung verpflichtend zu machen, so könnte man auch die Vorsichtsmaßnahmen gegen das Feuer verpflichtend machen.« (ebd., 147)

Diejenigen, die öffentliche Unterstützung erfahren, sollten jedoch, so Fouillée, im Gegenzug »eine Arbeit, so einfach sie auch sein mag« (Fouillée 1880, 363), erbringen, denn schließlich gelte, »dass die Arbeit adelt, während das Almosen erniedrigt. An die Stelle eines Gunsterweises ist damit ein durch gegenseitige Übereinkunft zustande gekommener Austausch und ein wirklicher Vertrag getreten. Die Brüderlichkeit hat sich in Vertragsrecht gewandelt.« (ebd.)⁴⁸

Darüber hinaus bildet für Fouillée aber auch das allgemeine Wahlrecht – und hier zeigt sich sein republikanischer Glaube an das hohe politische Integrationspotenzial des Projekts der Demokratie in besonderer Weise⁴⁹ – eine Form des ›sozia-

48 Fouillée distanziert sich in diesem Zusammenhang explizit von den national-chauvinistischen Vorstellungen der Sozialdarwinisten, da soziale Degenerationen in der Regel nicht von den Schwachen verursacht würden, sondern aus Luxus, Apathie und Faulheit der oberen Klassen entstünden (vgl. *Fouillée* 1884, 98f.).

49 Diesen Demokratie-Optimismus sollte er später jedoch erheblich modifizieren. In dem Maße nämlich, wie sich seit den späten 1890er Jahren in der französischen Abgeordnetenkammer Finanzskandale und Korruptionsfälle häuften und Regierungskrisen zum Dauerzustand wurden, entwickelte Fouillée in seinem Buch *La démocratie politique et sociale en France* aus dem Jahr 1909 eine meritokratisch-elitäre Demokratiekonzeption, die sich von den Massen – ihnen hatte er schon zuvor mangelnde Reflexivität attestiert [»Kurzichtigkeit ist der größte Defekt der Massen. Sie sind instinktiv, nicht reflexiv.« (*Fouillée* 1884, 163)] – verabschiedet und ihre Hoffnung auf aufgeklärte Eliten setzt. Al-

len Eigentums«, denn nur so könne jedes Gesellschaftsmitglied an der Autorität des Staates partizipieren, die »offensichtlich ein kollektives Gut« (Fouillée 1884, VII) sei. Die Idee eines universalisierten Wahlrechts verlange dabei im Grunde auch eine entsprechende Universalisierung des privaten Eigentums, auch wenn Fouillée nicht auf Enteignungen und materielle Umverteilungen zurückgreifen will: »Das universalisierte Eigentum ist die Folge des allgemeinen Wahlrechts, denn das Wesen, das genug besitzt, um sich zu erhalten, besitzt sich selbst und ist in der Regel wirklich der Souverän der eigenen Stimme.« (ebd., 62) Von daher müsse man – im Sinne des auch von Fouillée geteilten jakobinisch-kleinbürgerlichen Selbstständigkeits- und Unabhängigkeitsideals der Französischen Revolution – festhalten: »Die ideale Lösung der wirtschaftlichen Antinomie wäre die größtmögliche Verteilung des Eigentums und des Kapitals unter den Arbeitern selbst.« (ebd.) Und auch wenn Fouillée dies im Kontext der gesellschaftlichen Verhältnisse seiner Zeit für ein Ideal hält, das sich nicht vollständig realisieren lasse, so ist er doch davon überzeugt, dass man sich ihm deutlich annähern könne.

Neben öffentlichen Dienstleistungen, Sozialversicherungen und dem allgemeinen Männerwahlrecht denkt Fouillée im Hinblick auf die »Universalisierung« des Eigentums nicht zuletzt auch an die Gewährleistung eines allgemeinen Zugangs zu den Bildungsgütern. Dies sei ein elementares Grundrecht, das jedem Staatsbürger eingeräumt werden müsse, denn nachdem das Eigentum an Grund und Boden vollständig vergeben sei, sei es heute vor allem »das intellektuelle Kapital«, das als »universales Arbeitsinstrument« für die neu Angekommenen« gelten könne und müsse (ebd., VIII). In dem Maße, wie dieses *capital intellectuel* jedem Gesellschaftsmitglied über eine allgemeine Schulbildung zugänglich werde, werde sich die »utopische Formel« vom »Recht auf Arbeit« durch die »praktische Formel« eines Rechts auf Bildung ersetzen lassen (vgl. ebd.). Kostenlose und obligatorische Schulbildung für alle hält Fouillée deshalb für »die wichtigste Aufgabe der *justice réparative* und das größte Werk der Brüderlichkeit schlechthin« (Fouillée 1880, 376). Allerdings besteht er im Streit um die bildungspolitischen Reformen der frühen 1890er Jahre – 1891 hatte Léon Bourgeois durch Einführung eines naturwissenschaftlichen Zweiges das sogenannte »moderne« Bakkalaureat geschaffen – auf

Ierdings wies Fouillée John Stuart Mills Idee, den Intelligenzen mehr Stimmen zu geben, als unangemessen zurück und setzte vor allem auf verstärkte Bemühungen einer politisch-moralischen Elitenbildung und Elitenerziehung. Zugleich betonte er nun auch die Bedeutung von sozialer Ungleichheit für den Fortschritt und die Normalität von Hierarchien in der Gesellschaft. Aber auch seine Kampagne gegen Cabarets und Pornographie und seine bitteren Angriffe auf die »unmoralische Presse«, die ihm den Ruf eines strengen Moralisten einbrachten, hinderten ihn nicht an dem Glauben, dass auch das einfachste Mitglied der Gesellschaft in der Lage sei, sich zu verbessern und moralisch und kulturell aufzusteigen; vgl. dazu Sheradin 2000, 69-90.

einem humanistischen Bildungskonzept, das auf Latein und Griechisch als Zugangsbedingungen für höhere Staatsämter beharrt.⁵⁰

Für Fouillée sind also Arbeit und Bildung die zentralen Instrumente, mit deren Hilfe sich die »soziale Hebung« der Arbeiterschaft bewerkstelligen lasse. In diesem Sinne sieht er auf den französischen Staat seiner Zeit zahlreiche neue Aufgaben zukommen, die ihn über seine liebgewonnene Rolle als reiner Sicherheitsgarant hinaustreiben, ohne ihn deshalb auf das Muster eines autoritären Obrigkeitsstaates zu verpflichten:

»Er ist der große Moderator, der das Gleichgewicht zwischen den Freiheiten, zwischen den Rechten und zwischen den Gewalten halten muss; er ist der Schiedsrichter in Konfliktfällen; er ist der Vermittler zwischen dem isolierten Bürger und einer Assoziation, zwischen den Assoziationen untereinander, zwischen den Einzelnen und der Nation, zwischen den einzelnen Assoziationen und der gesamten Gesellschaft, und schließlich zwischen den gegenwärtigen und den kommenden Generationen. Mit einem Wort: Er ist der Garant aller Rechte und der Mandatär der wirklich *allgemeinen* Interessen.« (Fouillée 1884, 37; Herv. i.O.)⁵¹

Ob es der Dritten Republik nun gelinge, diesen neuen Aufgabenfeldern gerecht zu werden oder nicht; das 20. Jahrhundert werde auf jeden Fall, davon war Fouillée überzeugt, »ein Jahrhundert der sozialen Inspiration und der sozialen Reformen« werden, »in dem die französischen Ideen des Menschenrechts, der gleichen Freiheit aller, der vertraglichen Gerechtigkeit, der Brüderlichkeit, der universellen Republik und des universellen Friedens« zu neuem Leben finden, denn »nach dem 18. Jahrhundert, das revolutionär und französisch war, nach dem 19. Jahrhundert, das reaktionär und antifranzösisch war, wird ohne Zweifel ein wahrhaft menschliches Jahrhundert erscheinen«.⁵²

50 Vgl. Sheradin 2000, 79f. Fouillée sollte sich später sogar zum scharfen Gegner einer kostenlosen Sekundarbildung entwickeln.

51 Das Motiv des sozialen Eigentums bzw. des Transfereigentums wird gegenwärtig etwa von Robert Castel aufgegriffen und zur normativen Begründung wohlfahrtsstaatlicher Einrichtungen und Institutionen in Anspruch genommen; vgl. Robert Castel, Die Stärkung des Sozialen. Leben im neuen Wohlfahrtsstaat (2003), Hamburg: Hamburger Edition 2005 [im Folgenden: Castel 2005], 44; Anm. 12. Zu den Entstehungskontexten des Motivs der *propriété sociale* vgl. auch Castel 2000, 271-282.

52 Alfred Fouillée, La France au point de vue moral, 2. Aufl., Paris: Alcan 1900, 411f.

3.2 EINE ASSOZIATIONISTISCHE SOZIALÖKONOMIE DER SOLIDARITÄT: CHARLES GIDE

Charles Gide (1847-1932), der in Uzès (Department Gard) in Südfrankreich als Sohn einer protestantischen Juristenfamilie geboren wurde,¹ kann anders als Fouillee nicht nur als wichtiger Inspirator und Vorläufer der solidaristischen Bewegung gelten; er ist – als Jurist und Ökonom – selbst einer der zentralen Protagonisten des französischen *solidarisme*. Ohne die bilderreiche und suggestive Sprache seiner zahlreichen, viel gelesenen Schriften – seine Bibliographie weist über 20 Bücher und über 3.000 Artikel aus² – wäre der enorme politisch-publizistische Siegeszug der Solidaritätsidee im Frankreich des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts kaum möglich gewesen.

Seit den 1880er Jahren begann Gide damit, eine eigenständige sozialökonomische Doktrin – zunächst unter dem Namen einer *économie sociale* – zu entwerfen und gegen die Dominanz der liberalen Ökonomie seiner Zeit in Stellung zu bringen. Zugleich schloss er sich mit Eifer dem seit den 1848er-Aufbrüchen in die Krise geratenen *mouvement coopérative* an und wurde als führender Theoretiker der Genossenschaftsbewegung Frankreichs – im Rahmen der *École de Nîmes*³ – schon bald

-
- 1 Vgl. zur Biographie Sheradin 2000, 92-97 und die knappen Hinweise im Gide-Kapitel von Blais 2007, 191-203. Eine große Monographie hat Marc Pénin, Charles Gide (1847-1932). L'esprit critique, Paris: L'Harmattan 1997 vorgelegt. Zu Gides Theorieprogramm vgl. aus der äußerst spärlichen deutschsprachigen Literatur de Waha 1910, 440-457 und Schmelter 1991, 63-75. Schmelters Einschätzung, dass es sich bei Gide um eine »in Abhängigkeit von Comte und der Organismustheorie« (ebd., 76) konzipierte Solidaritätsvorstellung handelt, ist allerdings grob irreführend.
 - 2 Zur Bibliographie: Igor Prieur, Pour une bibliographie de Charles Gide, in: Communautés. Archives des sciences sociales de la coopération et du développement 61 (1982), 104-140 und 62 (1983), 128-152. Das Comité pour l'édition des œuvres de Charles Gide gibt zudem seit den späten 1990er Jahren gesammelte Schriften heraus.
 - 3 Nîmes bildete seit langem ein Zentrum der Genossenschaftsbewegung, das in den 1880er Jahren – Gide wohnte seit 1880 in der Nähe von Nîmes – vor allem von August Fabre und Édouard de Boyve getragen wurde. Hier gab es u.a. abendliche Diskussionsrunden, die unter dem Titel *La Solidarité* abgehalten wurden und als Vorläufer der späteren Bewegung der *Universités Populaires* gelten können (vgl. dazu Sheradin 2000, 125f.). Das Programm der 1885 gegründeten *École de Nîmes* stelle, so Gide, im Wesentlichen nur die Weiterführung der Genossenschaftsidee der sogenannten *Pioniere von Rochdale* aus dem Jahr 1844 dar (vgl. dazu Kap. 3.2.3). Dieser Idee hatte Gide schon seine ersten öffentlichen Vorträge in den späten 1870er Jahren gewidmet; und sie steht auch im Mittelpunkt der erstmals 1900 erschienenen Aufsatzsammlung *La Coopération*. Im Vorwort der im

deren intellektuelle Hauptfigur.⁴ Nicht wenige halten Charles Gide deshalb weit eher als den aufgrund seiner herausgehobenen politischen Ämter wesentlich prominenteren Léon Bourgeois für den eigentlichen Impulsgeber der solidaristischen Aufbrüche der Jahrhundertwende,⁵ auch wenn sich Gide mit seiner nachdrücklichen Option für das Projekt einer ›sozialen Reorganisation‹ der Gesellschaft auf der Basis von Ideen und Idealen der Genossenschaftsbewegung eher am Rande der rechts- und sozialphilosophischen Reformambitionen des *solidarisme* bewegte.⁶

Jahr 1928 erschienenen fünften Auflage dieses Bandes – er erschien 1929 auch in deutscher Übersetzung – notiert Gide: »Das Buch gibt übrigens nur die Ideen, den Glauben und die praktischen Erfahrungen einer kleinen Gruppe von Menschen wieder, die man die ›Schule von Nîmes‹ genannt hat, einer Schule, die, wie ich bekennen muß, in ihrer Heimatstadt wenig bekannt ist, aber dafür umso mehr im Auslande und die in der Geschichte des Genossenschaftswesens ihren bescheidenen Platz hinter den ruhmreichen Pionieren von Rochdale finden wird.« (*Charles Gide*, Der Kooperatismus. Nach der 5. Aufl. übersetzt von Dr. Kurt Bretschneider und eingeleitet von Professor Dr. Ernst Grünfeld, Halberstedt: H. Meyer, 1929 [im Folgenden: *Gide* 1929], VII)

- 4 Gide selbst notiert im Jahr 1925, dass ihn die Genossenschaftsbewegung »nach und nach ganz absorbiert« habe (*Charles Gide*, Die sozialökonomische Literatur in Frankreich seit dem Beginn dieses Jahrhunderts, in: Moritz Julius Bonn/Melchior Palyi (Hg.), Die Wirtschaftswissenschaft nach dem Kriege (FS Lujo Brentano), Bd. II, München-Leipzig: Duncker & Humblot 1925, 33-58 [im Folgenden: *Gide* 1925], 45).
- 5 »In truth, it is not Bourgeois, who made solidarity the base of a social doctrine, it is Gide.« (William Oualid/Roger Picard, *Économiste social*, in: *Revue d'économie politique* 46 (1932), 1730; zit. nach *Sheradin* 2000, 91) *Blais* 2007, 193 hält Gide für »den sicherlich energischsten Verfechter der Idee der Solidarität«.
- 6 Gide gilt auch – allerdings zu Unrecht – als der Erfinder des Wortes *solidarisme*. So notiert *Laurent* 1991, 42, ohne eine Belegstelle anzugeben: »Er erfand das Wort ›Solidarismus‹«. Auch Jacques Donzelot schreibt in diesem Zusammenhang: »Léon Bourgeois hat die Lehre des Solidarismus erfunden, die Lehre, nicht den Begriff, der sich Charles Gide verdankt.« (*Jacques Donzelot*, *L'invention du social*, Paris: Fayard 1984, 107) Allerdings hat Gide diesen Programmbegriff nie als Titel eines seiner zahlreichen Bücher verwendet. Er taucht jedoch schon 1882 in programmatischer Absicht in einer vor allem theologisch gehaltenen und an Charles Secrétan und Alexandre Vinet angelehnten Schrift von Albin Mazel, einem Pastor der reformierten Kirche, auf: *Albin Mazel*, *Solidarisme, individualisme et socialisme*, Paris: J. Bonhoure 1882. Mazel notiert hier mit Bezug auf die Lehren von der Erbsünde und der paulinischen Rechtfertigung: »Das Heil ist zugleich allgemein und individuell. Es ist den Einzelnen nur zugänglich, weil es sich im Menschengeschlecht erfüllt hat, und die Erlösung des Menschengeschlechts konnte sich nur durch die Tat eines Einzelnen vollziehen. Diese Lehre werden wir mit einem Wort bezeichnen, dessen Verwendung uns notwendig und legitim erscheint: der *Solidarismus*.« (ebd., 59; Herv.

Gide, der als Kind scheu und unsicher war und neben seinem älteren Bruder Paul als einziges von mehreren Kindern überlebte, wuchs in einem strengen protestantischen Haushalt auf und blieb zeitlebens gläubiger Christ und überzeugter Anhänger seiner Kirche. Der Onkel des späteren Literaturnobelpreisträgers André Gide begann, der Familientradition entsprechend, mit einem Studium der Rechtswissenschaften in Paris, das er 1872 abschloss. Zwei Jahre später erhielt er mit der *agrégation* die Lehrbefähigung in diesem Fach und begann, an der juristischen Fakultät der Universität Bordeaux Politische Ökonomie zu unterrichten, wo er dann 1879 auf den neu eingerichteten Lehrstuhl für dieses noch ungewöhnliche Fach berufen wurde.

In den frühen 1870er Jahren wurde Politische Ökonomie in Frankreich nur an wenigen Universitäten unterrichtet. Im zweiten Kaiserreich sind in den 1860er Jahren zwar einige Lehrstühle für diese Disziplin eingerichtet worden; sie blieben jedoch außerhalb aller prüfungsrelevanten Curricula. Erst 1877 wurde Politische Ökonomie offiziell in das Universitätssystem eingeführt und in den Prüfungsstoff aller französischen Rechtsfakultäten aufgenommen. Die liberalen *économistes* beherrschten in der ersten Dekade der Dritten Republik zwar die volkswirtschaftlichen Anschauungen und die wichtigen Institutionen des französischen Geisteslebens, hatten aber in der Regel keine juristische *agrégation*, sodass die neu eingerichteten Lehrstühle zu ihrem Leidwesen nun an junge, ökonomisch interessierte Juristen wie etwa Charles Gide vergeben wurden (vgl. dazu Sheradin 2000, 98f.). Und diese jungen Professoren sollten, so Kristin A. Sheradin, schnell das Gesicht der französischen Politischen Ökonomie verändern:

»Few of them possessed much knowledge of economics, and they learned as they taught. As directors of their own studies, they read beyond the works of the classical economists, delving into German and other schools of economic thought. Their legal minds (for all had studied law for nearly ten years) gave them a different perspective on political economy than the orthodox liberals.« (ebd., 101)

i.O.) Das Wort *solidarisme* findet sich allerdings schon im Jahr 1845 in einem *Dictionnaire des mots nouveaux* und wird dort definiert als »*Système de solidarisation, de solidarité, de garantie solidaire*«. Im Jahr 1850 taucht *solidarisme* auch als Titel einer kurzlebigen sozialistischen Zeitschrift auf (vgl. Audier 2010, 30). Bekannt wird der Begriff dann aber vor allem durch Célestin Bouglés Schriften *Solidarisme et libéralisme. Réflexions sur le mouvement politique et l'éducation morale* (Paris: Cornély 1902) und *Le solidarisme* (Paris: Giard 1907). Vgl. zu Bouglé ausführlich Christian Gülich, Die Durkheim-Schule und der französische Solidarismus, Wiesbaden: Deutscher Universitätsverlag 1991 [im Folgenden: Gülich 1991], bes. 134-268.

Nachdem Gide schon 1880 an die Rechtsfakultät von Montpellier wechselte, um wieder näher an seiner südfranzösischen Heimat zu sein, entwickelte er sich zum scharfen Gegenspieler der orthodoxen Nationalökonomie, die er, wie er selbst sagte, »aufzutauen« versuchte (vgl. Gide 1925, 34). Und in der Tat war es Charles Gide »more than any other individual, who led the attack on the liberal economic establishment in fin-de-siècle France« (Sheradin 2000, 98). Im Jahr 1884 veröffentlichte er die erste Auflage seines von Anfang an sehr erfolgreichen Lehrbuchs *Principes d'économie politique*.⁷ Drei Jahre später gründete er die Zeitschrift *Revue d'économie politique*, die die Dominanz der liberalen Ökonomie brechen und ein offenes Diskussionsorgan für alle Lehrmeinungen sein wollte. Das als Konkurrenzunternehmen zum wirtschaftsliberalen *Journal des économistes* angelegte und aus den Verkaufserlösen der *Principes* finanzierte Vorhaben wurde ein voller Erfolg.⁸ Außerdem trat er 1886, ein Jahr nach ihrer Gründung, der *École de Nîmes* bei und wurde Herausgeber von deren Zeitschrift *L'Émancipation*. 1898 verließ er schweren Herzens Montpellier, nachdem für ihn an der Pariser Universität eigens ein neuer Lehrstuhl für vergleichende Sozialökonomie eingerichtet worden war. Mit Unterstützung Léon Bourgeois' wurde er dann 1905 Professor für Politische Ökonomie – allerdings ohne Prüfungsrecht – an der rechtswissenschaftlichen Fakultät zu Paris, an der er einst selbst studiert hatte. Hier sollte er noch 14 Jahre forschen und lehren, bevor er in seinem Ruhestand 1921 zum Professor am *Collège de France* berufen wurde und dort bis zu seinem Tod einen von den französischen Konsumgenossenschaften (*Fédération Nationale des Coopératives de Consommation*) gestifteten Lehrstuhl für Genossenschaftswesen übernahm.⁹

Gide – Célestin Bouglé nennt ihn zu Beginn des 20. Jahrhunderts »den menschlichsten unserer Ökonomen«¹⁰ – war jedoch nicht nur ein umtriebiger Gelehrter, sondern auch ein Mann des öffentlichen Lebens, der sich neben- bzw. ehrenamtlich in zahlreichen Organisationen und Initiativen engagierte. Er wirkte nicht nur als Generalberichterstatte bei der Weltausstellung in Paris 1900, sondern gehörte auch

7 Insgesamt erlebte dieses Lehrbuch, das Gide immer wieder ausbaute und erweiterte, 26 Auflagen. Die jüngste Ausgabe erschien im Jahr 1931, ein Jahr vor Gides Tod. Gide selbst notiert, dieses Buch habe »etwa dreißig Jahre hindurch ein tatsächliches Monopol gehabt« (Gide 1925, 44).

8 Zur Entstehung dieser Zeitschrift, zu der Gide zeitlebens eine Unzahl von Beiträgen, vor allem Buchbesprechungen, beisteuern sollte und die bis heute erscheint, vgl. Charles Gide, Comment est née la Revue d'économie politique, in: Revue d'économie politique 45 (1931), 1347-1357.

9 Hier hielt Gide im Wintersemester 1927/28 noch einen *cours* zum Thema *La solidarité*, der kurz vor seinem Tod als Buch erschien (Paris: Presses universitaires de France 1932).

10 Célestin Bouglé, L'évolution du solidarisme, in: Revue politique et parlementaire 35 (1903), 480-505, 480.

zu den führenden Vertretern u.a. der *Ligue des droits de l'homme*, der *Association internationale pour la lutte contre le chômage* und der *Association protestante pour l'étude pratique des questions sociales*. Darüber hinaus engagierte er sich in zahlreichen weiteren Vereinigungen, etwa zur Beförderung der öffentlichen Hygiene oder zur Bekämpfung unzüchtiger Presse und Literatur. In all diesen Bemühungen, vor allem aber in seinen zahlreichen populären Vortragsveranstaltungen, die er unverdrossen bis ins hohe Alter abhielt, ging es ihm darum, im Vertrauen auf die aufklärende Kraft von sozialer Bildung und Erziehung – einem Vertrauen, das er mit allen Solidaristen teilte – für die Ideen von Solidarität und sozialer Gerechtigkeit zu streiten und einer *société solidaire* jenseits von *libéralisme individualiste* und *étatisme collectiviste* den Weg zu bahnen.

Im Folgenden will ich zunächst ausführlich den eminenten Stellenwert nachzeichnen, den Gide der Kategorie der Solidarität für die Bewältigung der in der Dritten Republik anstehenden Selbstverständigungsdebatten einräumt (3.2.1), bevor ich Gides Ausführungen zu den ›drei Schulen der Nationalökonomie‹ (3.2.2) und seine genossenschaftlichen Ideen zur Entfaltung einer *république coopérative* (3.2.3) zur Sprache bringe. Dabei wird nicht zuletzt deutlich werden, in welchem Ausmaß Charles Gide die öffentlichen Debatten seiner Zeit zu beeinflussen vermochte und inwiefern er mit seinen ebenso anschaulich wie populär formulierten Überlegungen zu einer Theorie der Solidarität als der vielleicht wichtigste Stichwortgeber des französischen *solidarisme* insgesamt angesehen werden kann.

3.2.1 *Solidarité naturelle, solidarité fatale und solidarité libre*

In einer der klassisch gewordenen Formulierungen des französischen Solidarismus – sie stammt aus einem Vortrag aus dem Jahr 1890 – erklärt Charles Gide:

»Die Solidarität ist nicht, wie die Freiheit, die Gleichheit oder wie selbst die Brüderlichkeit, ein volltönendes Wort oder, wenn Sie wollen, ein reines Ideal: sie ist eine Tatsache; – eine der von der Wissenschaft und der Geschichte am besten nachgewiesenen Tatsachen. Der Aufweis der Solidarität durch die Arbeitsteilung, wie sie gleichermaßen in der internen Organisation der Gesellschaften und der Lebewesen auftritt, ist, wie Edgar Quinet gesagt hat, die bedeutendste Entdeckung unserer Zeit (*la découverte la plus considérable de notre temps*). Und diese Tatsache der Solidarität, oder – wie man mit einem anmaßenderen und weniger

klaren Begriff sagen könnte – dieser Interdependenz der Menschen, wird von Tag zu Tag bedeutsamer [...].«¹¹

Während noch vor 25 Jahren, wie Gide einige Jahre später, in einem Vortrag aus dem Jahr 1893 ausführt, der Begriff der Freiheit im Mittelpunkt sämtlicher Debatten und Diskurse gestanden habe, so sei heute ein neues Programmwort in den Vordergrund getreten, »das nun die Luft mit immer größeren und häufigeren Schwingungen anfüllt und schließlich ohrenbetäubend wird, nämlich das Wort *Solidarität*. Auch dieses Wort wird in allen Reden, Kundgebungen und Rundschreiben zum Schlußwort, und die unter diesem Titel veröffentlichten Werke nehmen von Tag zu Tag zu.«¹² Und er ergänzt: »Wenn der republikanische Wahlspruch ›Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit‹ noch einmal zu prägen wäre, würde unser Wort an die Stelle eines dieser drei treten, ja vielleicht sogar allein alle drei ersetzen.« (Gide 1929c, 50)

Solidarität: ›Das größte wissenschaftliche Ereignis unserer Zeit‹

Das Stichwort der Solidarität hat Gide zufolge im Frankreich der Dritten Republik also eine fulminante Karriere erlebt; und ähnlich wie Alfred Fouillée verbindet auch er mit diesem Terminus den ambitionierten Anspruch, die in die Jahre gekommene Trias der Französischen Revolution mit neuem Leben zu erfüllen;¹³ und zwar in ei-

11 Charles Gide, L'école nouvelle. Conférence faite à Genève le 28 Mars 1890, publié par La Société Chrétienne Suisse d'Économie Sociale, Genf 1890 [im Folgenden: Gide 1890a], 56; vgl. dazu Anm. 32. Zum Quinet-Zitat vgl. Anm. 14.

12 Charles Gide, L'idée de solidarité en tant que programme économique, in: Revue Internationale de Sociologie 1 (1893), 385-400 [im Folgenden: Gide 1893]. In einer deutschen Übersetzung findet sich dieser Vortrag geringfügig gekürzt unter dem Titel *Die Solidaritätsidee als Wirtschaftsprogramm* in: Gide 1929, 49-66 [im Folgenden: Gide 1929c], 49. Er wurde »in Paris im Klub protestantischer Studenten« gehalten (ebd., 49; Anm.1).

13 In einem Text, den Gide 1889 aus Anlass der 100-Jahr-Feiern der Ereignisse von 1789 veröffentlicht hatte, erklärt er u.a., die Revolution habe »einen wenn nicht anarchischen, so doch sehr instabilen politischen und sozialen Zustand« (Charles Gide, Le Centenaire de 1789, in: Revue d'économie politique 3 (1889), 326-336, 334) geschaffen. Es sei aber unbestreitbar, dass man damals wie heute »die Lösung der sozialen Frage auf dem Wege der Assoziation, d.h. auf der Gegenseite des Liberalismus« (ebd., 334) suchen müsse. Dabei habe es heute darum zu gehen, die von der Revolution gewaltsam zerstörten Assoziationen mit ihrem hierarchischen, berufsständischen und zwanghaften Charakter durch moderne, d.h. egalitäre, freie und weniger berufsorientierte Formen der Assoziation zu ersetzen. Indem aber die Revolution, so Gides zukunftsoptimistischer Ausblick, den

ner Weise, die dem wissenschaftsorientierten Selbstverständnis des späten 19. Jahrhunderts zu entsprechen vermag:

»Die Naturwissenschaften glauben kaum an die *Freiheit*, überlassen der Metaphysik den Streit über den freien Willen und kennen jedenfalls auf ihrem Gebiete nur den Determinismus. Noch weniger glauben sie an die *Gleichheit*, denn im Darwinismus bilden gerade die natürlichen oder erworbenen Verschiedenheiten den Ausgangspunkt der Auswahl und des Fortschrittes. Die *Brüderlichkeit* – jenes alte Wort vom Jahre 1848 – hat weder in der Wissenschaft noch im gewöhnlichen Leben noch Geltung. Ganz allgemein sind alle jene Naturrechte, an denen sich unsere Väter berauschten, sogar die Gerechtigkeit, durch die Wissenschaft aus dem Bereiche der Wirklichkeit beseitigt. Anders ist es mit der Solidarität! Sie ist in den Naturwissenschaften eine Tatsache von wesentlichster Bedeutung, denn sie kennzeichnet das Leben. Wenn man das Lebewesen, das ›Individuum‹, definieren will, so kann man dies nicht besser tun als durch die *Solidarität* der Funktionen, die die verschiedenen Teile verbindet.« (Gide 1929c, 50f.; Herv. i.O.)

Aber nicht nur die moderne Biologie mit ihrer Entdeckung der Vielzahl organisch-physiologischer Interdependenzen, sondern auch die Politische Ökonomie mit ihrer Entdeckung der immer engeren wirtschaftlich-sozialen Beziehungen zwischen den Mitgliedern einer zunehmend arbeitsteilig organisierten Gesellschaft habe das Thema der *solidarité naturelle* und der *dépendance mutuel* als wissenschaftliche Tatsache auf die Tagesordnung gebracht, sodass Edgar Quinet dieses Zusammenreffen von Biologie und Ökonomie als »das größte wissenschaftliche Ereignis unserer Zeit« (*le plus grand événement scientifique de notre temps*) bezeichnen konnte.¹⁴

Menschen »die Freiheit und Gleichheit im Zustand theoretischer Rechte« (ebd., 335) gegeben habe, habe sie ihnen zugleich »den unbedingten Wunsch nach echter Freiheit und Unabhängigkeit« ins Herz gepflanzt (ebd.): »Dies ist der Grund, warum die soziale Frage, die vor 1789 ignoriert wurde, heute zum Thema Nummer eins geworden ist und sich den Sorgen der leitenden und herrschenden Klassen aufdrängt.« Und man werde gut sagen können, dass für unsere »herrschenden Klassen die Furcht vor dem Volk der Beginn der Weisheit ist« (ebd., 336).

- 14 Vgl. Gide 1929c, 52. Gide verweist hier ohne genaue Belegstelle auf Edgar Quinets im Januar 1870 erschienene Schrift *La Création*. Quinet gehörte neben Jules Michelet und Alexis de Tocqueville zu den bekanntesten republikanischen Autoren im Frankreich der ›dynastischen Zeit‹ vor 1870. Quinet hatte geschrieben: »Die Naturalisten und die Historiker leihen sich instinktiv ihren Geist (*esprit*); die Methode der einen ist die Methode der anderen geworden. Wir wagen zu sagen, dass dieses Zusammentreffen das größte intellektuelle Ereignis unserer Zeit (*les plus grand événement intellectuel de notre temps*) ist« (La création, Bd. 1, livre premier, Kap. 8, 55). Gide verwendet dieses Zitat mehrfach un-

Während die Politische Ökonomie schon in den Zeiten Adam Smiths die zentrale Bedeutung der Arbeitsteilung klar betont habe, sei die *solidarité naturelle* als biologisch-physiologische Tatsache noch vor wenigen Jahren so gut wie unbekannt gewesen. Erst die Entdeckungen der modernen Chemie und Biologie – insbesondere Pasteurs Entdeckung mikroorganischer Krankheitserreger¹⁵ – hätten »den Gedanken der Solidarität« mit einer geradezu überwältigenden Evidenz

»nicht nur in den Verstand, sondern auch in die heimlichen Tagessorgen jedes einzelnen von uns eindringen lassen. Jeder weiß nun, daß seine Gesundheit und sein Leben in hohem Maße nicht allein von der Gesundheit seiner Nachbarn und Mitbürger abhängt, sondern sogar von dieser oder jener ihrer unbedachten Handlungen, wie etwa das Ausspeien auf die Erde und das dadurch verursachte Ausstreuen von Tuberkulosebazillen. Bedeutet nicht die kürzlich (10. Juli 1893) erlassene Verordnung der Pariser Polizeipräfektur, die »das Ausspeien in den Straßenbahnwagen und im Omnibus« untersagt, ein merkwürdiges Auftreten der Solidarität im Gesetz?« (ebd., 52f.)

Dieses Wissen um eine rasant zunehmende und jeden Einzelnen existenziell betreffende *solidarité naturelle* sei, wie Gide im Jahr 1909 im Rückblick schreibt, zwar keine Neuentdeckung der Jahrhundertwende gewesen, aber erst zu dieser Zeit durch »eine Menge überall neu auftauchender Tatsachen in einer Art von Anschauungsunterricht«¹⁶ weit verbreitet worden:

»Diejenige dieser Tatsachen, die vielleicht am lebhaftesten die Gemüter erregte, und von allen solidaristischen Rednern zu einer wirkungsvollen Illustration benutzt wurde, zu einer

genau und spricht zudem uneinheitlich einmal von *événement* und einmal von *decouverté* (vgl. Anm. 11).

15 Der Mikrobiologe Louis Pasteur entdeckte im Jahr 1877, ein Jahr nach der Entdeckung des Milzbranderreger durch Robert Koch, den Pararauschbranderreger, der bei Mensch und Tier gleichermaßen eine gefährliche, nicht selten tödlich verlaufende Infektionskrankheit auslöst. Für Léon Bourgeois ist Pasteur deshalb derjenige, »der in einer definitiven Form die profunde Interdependenz aufgewiesen hat, die zwischen allem Lebenden besteht«, denn »die mikrobiologische Lehre hat aufgezeigt, wie sehr jedes Wesen von der Intelligenz und Moralität aller anderen abhängt« (*Léon Bourgeois, L'association de la science et du sentiment dans l'œuvre sociale* (Discours prononcé au Musée social, 19.12.1911), in: Ders., *La politique de la prévoyance sociale*, Bd. 1: *La doctrine et la méthode*, Paris: Charpentier 1914, 53-61, 57).

16 *Charles Gide, Die Solidaristen*, in: Ders./Charles Rist, *Geschichte der volkswirtschaftlichen Lehrmeinungen* (1909). Nach der 2., durchgesehenen und verbesserten Ausgabe hg. von Franz Oppenheimer; deutsch von R.W. Horn, Jena: Gustav Fischer 1913, 667-697 [im Folgenden: *Gide* 1913a], 669.

Reklame in feurigen Buchstaben, war die Mikrobiologie. Zu allen Zeiten wußte man sehr wohl, daß es übertragbare und epidemische Krankheiten gab, und stets hatten sie den Menschen mit Schrecken erfüllt. Es wirkte aber wie ein elektrischer Schlag, als man erfuhr, daß die gefährlichsten, wenn nicht alle Krankheiten, vom Menschen auf den Menschen durch unsichtbare Bazillen übertragen werden, so daß die Mehrzahl aller derjenigen, die da glauben, eines natürlichen Todes zu sterben, in Wirklichkeit von ihresgleichen getötet worden sind. Man hörte mit Entsetzen, daß der Schwindsüchtige, früher der sympathische Held vieler sentimentaler Romane, jeden Tag Milliarden von tödlichen Keimen aushustet, deren Menge genügen würde, eine Stadt zu entvölkern, oder daß eines der Kinder der königlichen Familie Englands gestorben sei, weil es einen Anzug getragen habe, der von einem Schneider, dessen Kind an Scharlachfieber krank lag, in Hausarbeit angefertigt worden war. Zu erwähnen ist noch, daß diese pathologische Solidarität jeden Tag durch die Vermehrung und größere Schnelligkeit des Verkehrs verstärkt wird.« (Gide 1913a, 669f.)

Leben in der Industriegesellschaft: Fundamentale Interdependenzen

Die Solidarität als Tatsache gelte aber nicht nur für gefährliche Epidemien, sondern für alle Lebensbereiche der modernen Industriegesellschaft. Sie gelte für »alle jene Erfindungen, die der Stolz unseres Jahrhunderts sind, Eisenbahn, Telegraph, Telephon, das elektrische Licht, eiserne Brücken, die Meeresarme überspannen, Alpentunnel [...]«, denn sie alle trügen dazu bei, »die Bande nationaler und internationaler Solidarität zwischen den Menschen enger zu knüpfen [...] und der Menschheit das Bewußtsein ihrer Einheit zu verschaffen« (Gide 1929c, 53).

Zur Illustrierung verweist Gide u.a. auf die Tatsache, dass »ein Krach in New York, oder eine schlechte Reisernte in Indien genügen, um die Banken in Paris oder in London zu erschüttern und die Arbeiter der Diamanten- oder der Automobilindustrie zur Arbeitslosigkeit zu verdammen«; oder darauf, dass »die Handbewegung eines Sekretärs einer Gewerkschaft von Elektrizitätsarbeitern« ausreiche, »um Dunkelheit auf eine ganze Stadt herabsinken zu lassen« (Gide 1913a, 671f.). So hätten sich »von allen Seiten aus den Berührungen des täglichen Lebens [...] Tatsachen und Ideen in Menge erhoben, die alle nachzuweisen streben, dass das ›Einer für Alle, und Alle für Einen‹ nicht nur eine Maxime, sondern Wirklichkeit ist, daß das Wohl oder Wehe des anderen mehr oder weniger unser eigenes Wohl oder Wehe ausmacht, und daß, wie man richtig gesagt hat, das Ich ein soziales Produkt ist« (ebd., 672).

Auf diese Entwicklungen habe vor allem, so notiert Gide rückblickend, die »biologisch-soziale Lehre« der Soziologie in einer bemerkenswerten Weise reagiert. Die Anhänger dieser Lehre – ihren Anfang habe das fünfbändige Werk *Bau und Leben des sozialen Körpers* (1875-1878) von Albert Schäffle markiert; vor allem habe aber Herbert Spencer mit seinen *Principles of Sociology* (1876-1898) für den Erfolg

dieses Ansatzes gesorgt – hätten geglaubt, »daß jede Gesellschaft einen ›Organismus‹ darstelle, und zwar genau im Sinne dieses Wortes und in folgedessen auch mit der gleichen engen Solidarität aller Teile, wie sie zwischen den Organen desselben Körpers besteht« (ebd., 670). Und diese Analogien seien oft »mit ernsthaftester Genauigkeit oder mit höchst unterhaltsamer Phantasie« bis ins Kleinste ausgemalt worden:

»[...] das Netz der Arterien und Venen wird zum Eisenbahnnetz mit seinen doppelten, nach beiden Richtungen führenden Schienensträngen; aus den Nerven werden Telegraphendrähte, die die gleiche Bestimmung haben, Empfindungen und Neuigkeiten schnell zu übermitteln; das Gehirn wird zum Sitz der Regierung; das Herz zur Börse! – ohne zu vergessen, dass zwischen diesen beiden Organen eine besonders enge Abhängigkeit besteht. Und sogar die weißen Blutkörperchen haben im sozialen Organismus ihr Gegenstück gefunden, denn seitdem man ihre wunderbare Rolle entdeckt hat, die darin besteht, sich in großer Anzahl an einem bedrohten Punkte des Organismus zu sammeln, um dort die Krankheitskeime gefangen zu nehmen und zu ersticken, erkennt man leicht in diesen ›Phagozyten‹ die Polizeibeamten.« (ebd.)

Auch wenn Gide aus seiner Distanz zu diesen »mehr geistreichen als wissenschaftlichen soziologischen Angleichungen« (ebd.) keinen Hehl macht und ihnen attestiert, sich mit ihren übertriebenen Analogiebildungen zwischen biologischen und sozialen Organismen der Lächerlichkeit preiszugeben,¹⁷ so seien aus den Bemühungen der biologischen Soziologie »doch einige Feststellungen übrig geblieben, deren Richtigkeit endgültig erwiesen scheint« (ebd., 671). Als solche nennt er zunächst die Tatsache, dass Solidarität als »die gegenseitige Abhängigkeit aller Teile desselben Körpers [...] das Charakteristikum des Lebens« sei, welches allen anorganischen Körpern fehle; ferner die Tatsache, dass diese Solidarität »um so vollkommener und um so stärker« sei, »je höher das Niveau in der biologischen Stufenleiter ist, auf dem sich das Wesen befindet«; und schließlich die Tatsache, dass diese Solidarität »mit der Differenzierung der Teile im gleichen Verhältnis« stehe, denn »dort, wo alle Teile homogen sind, kann sich jeder selbst genügen, aber dort, wo sie alle verschieden sind, ergänzt einer den anderen und kann daher weder allein handeln, noch allein leben« (ebd.; Herv. i.O.).

Zwar seien die Menschen durch die rasanten Fortschritte von Technik und Industrie vielleicht nicht glücklicher geworden: sie seien heute jedoch wesentlich abhängiger voneinander als früher. Und nicht nur das: Die Menschen entwickelten –

17 »[...] in der biologischen oder organizistischen sozialen Schule hat man einen lächerlichen Missbrauch mit diesen sogenannten Identitäten betrieben« (*Charles Gide*, *La solidarité économique*, in: *Essai d'une philosophie de la solidarité. Conférences et discussions* (1902), 2. Aufl., Paris: Alcan 1907, 207-232 [im Folgenden: *Gide* 1907], 214).

und hier geht Gide im Anschluss an Fouillée über die Wahrnehmungsmuster der Biosoziologie deutlich hinaus – auch »ein immer klareres Bewusstsein dieser Solidarität. Ich würde nicht sagen: Seht her, die Eisenbahnen und die Telegraphen, das wäre zu banal. Aber ich sage: Seht die internationale Konferenz zum Arbeiterschutz in Berlin; seht, in einem anderen Bereich, die Influenza-Epidemie, die in diesem Winter innerhalb von 15 Tagen um die Welt ging [...]« (Gide 1890a, 57)¹⁸

Diese neuen Solidaritäts-Entdeckungen haben nun auch, so Gide, das »alte Argument«, dass sich die Freiheit und Individualität eines Menschen am Grade seiner Unabhängigkeit ermessen lasse, endgültig hinfällig werden lassen; eine Einsicht, die im Grunde schon Adam Smith und die klassische Politische Ökonomie mit ihrer Entdeckung der »Tatsache jener Arbeitsteilung« geliefert hatten, »die es jedem Individuum unmöglich macht, sich selbst zu genügen« (Gide 1929c, 52). Deshalb gelte:

»Der Grad der Unabhängigkeit ist keineswegs der Maßstab, mit dem man den Grad der Persönlichkeit messen kann; ganz im Gegenteil! Der Wilde, der auf dem Baum sitzt, ist unabhängig; vielleicht ist es auch der Held Ibsen's, der sich gegen die Gesellschaft auflehnt, während der König auf dem Thron, der nur im Pluralis majestaticus sprechen kann, höchst abhängig ist: der erste ist aber gerade auf Grund seiner Unabhängigkeit ganz ohnmächtig, während der zweite gerade infolge seiner Abhängigkeit sehr mächtig ist. Daher vermindert die Solidarität die Individualität in Nichts – nicht, wenn sie natürlich ist, und noch weniger, wenn sie auf freier Übereinkunft beruht [...]« (Gide 1913a, 695)

Mit den neueren biologisch-physiologischen Einsichten der französischen »Reform-Darwinisten« (Linda L. Clark) betont auch Gide, der die Selbstbezeichnung als »Evolutionist« keineswegs ablehnt, immer wieder, dass sich die Entfaltung und Entwicklung der individuellen Persönlichkeit nur im Kontext der gleichzeitigen Entfaltung und Entwicklung der Gesellschaft vollziehen kann: »Und wir denken, dass die Evolution in der Tat zu diesem Resultat, zur Entfaltung der Individualität führt; allerdings, obwohl wir Evolutionisten sind, lassen wir in keiner Weise die Theorien Darwins zu, denn wir denken, dass die Triebfeder dieser Evolution nicht die Konkurrenz, sondern die Kooperation ist, dass sie nicht auf den Krieg, sondern auf die Liebe zielt.« (Gide 1890a, 44)¹⁹

18 Die »Erste Internationale Konferenz für Arbeiterschutz«, an der sich 15 Staaten beteiligten, fand 1890 in Berlin statt.

19 Insgesamt zeigt Gide – anders als Fouillée vor ihm und Bourgeois nach ihm – jedoch nur wenig Interesse an einer systematischen moraltheoretischen Kombination des Solidaritätsmotivs mit den »wissenschaftlichen« Erkenntnissen der evolutionistischen Biologie; vgl. dazu auch Linda L. Clarks Abschnitt über die Solidaristen (Clark 1984, 67-75). Auch

›Wir alle Glieder eines Leibes...‹: Solidarität und Religion

Deshalb sei es dringend notwendig, die Individualität (*l'individualité*) nicht länger mit dem Individualismus (*l'individualisme*) zu verwechseln, denn: »Die Entwicklung der Individualität ist nicht dasselbe wie die Entwicklung des Individualismus: sie ist vielmehr das genaue Gegenteil.« (Gide 1890a, 45)²⁰ Dabei vertritt Gide – als bekennender Protestant, der sich immer wieder um Brückenschläge zur theologischen Tradition bemüht²¹ – ein am Motiv der Nächstenliebe orientiertes Konzept ›wahrer‹ Individualität und Humanität. Zwar geht er nicht so weit wie Comte mit seinem schwärmerischen Altruismus des *vivre pour autrui*, da schließlich sogar das Evangelium sage: »Du sollst deinen Nächsten lieben, wie Dich selbst« (Gide 1913a, 694; Herv. i.O.); dennoch ist Gide davon überzeugt, dass niemand anderes als Jesus Christus das eigentliche Vorbild gelingender Menschlichkeit, »der perfekte Typus menschlicher Individualität, der Anführer einer neuen Humanität« sei. Denn er habe sich hingegeben für alle Menschen, indem er »in einer schrecklichen Solidarität das Elend und die Sünden« auf sich nahm: »Ideal der Individualität: Ideal des Opfers!« (Gide 1890a, 49)

Das biblische Wort »Wer sein Leben hingibt, wird es finden« (Lk 17, 33) gilt für Gide insofern nicht nur in einem mystischen, sondern auch in einem politischen Sinne: Wer sein Leben in den immer größer werdenden sozialen Lebensformen der Familie, der Stadt, des Vaterlandes und schließlich der Menschheit den anderen hingibt, der verliere es nicht, sondern finde sich »in einer Erweiterung des Lebens, in einem Fortschritt seiner Individualität als Vater, als Bürger, als Mensch«. »Der Individualismus, das ist die Konzentration eines Wesens, das sich auf sich selbst zurückzieht; die Individualität, das ist eine Selbstverwirklichung, die Selbstverwirklichung eines Wesens, das sich nach außen hin entfaltet [...]« (ebd., 50) Von daher könne man sehr wohl »die individualistischen Doktrinen scharf verurteilen und hart bekämpfen, ohne fürchten zu müssen, dadurch die Würde und Individualität der menschlichen Person zu gefährden« (ebd.). Insofern stimmen für Gide die klassischen Aussagen der theologischen Anthropologie mit den jüngeren Einsichten der evolutionistischen Biologie und der positivistischen Soziologie eines Auguste Com-

fällt hier auf, dass Gide Darwins Evolutionstheorie offensichtlich allzu sehr im Sinne ihrer spencerschen Interpretation rezipiert.

20 Gide zitiert hier eine Passage aus dem 1855 posthum in Paris erschienenen Buch des Schweizer Theologen und Literaturwissenschaftlers Alexandre Vinet, des ›Schleiermacher des französischen Protestantismus‹, in dem es heißt: »Wie lange noch wird man die Individualität mit dem Individualismus verwechseln?« (Vinet, *L'éducation, la famille et la société*, 370; zit. nach Gide 1890a, 45)

21 Blais 2007, 201 spricht in diesem Zusammenhang nicht zu Unrecht von »seinen gleichermaßen religiösen wie wissenschaftlichen Bemühungen«.

te durchaus überein, wenn sie festhalten, dass sich die Individualität eines jeden Lebewesens nicht nach dem Maß seines *vivre pour soi-même*, sondern nach dem Maß seines *vivre pour autrui* entfalte.

Ähnlich wie den anderen Solidaristen – und anders als den Vertretern der naturalistischen Tradition – geht es also auch Gide nicht darum, lediglich die überwältigende Faktizität der durch die Natur bzw. die Gesellschaft verursachten Solidarität zu beschreiben. Vielmehr kommt auch bei ihm ein starker moralischer Impuls ins Spiel, der für die solidaristische Bewegung insgesamt kennzeichnend ist. Gide will nicht beim Aufweis der *solidarité fatale* stehen bleiben, sondern deutlich machen, dass Mensch und Gesellschaft vor der moralischen Aufgabe stehen, auf die Herausforderung dieser *solidarité imposée par la nature* mit der Ausbildung einer *solidarité libre et volontaire* zu reagieren (vgl. Gide 1893, 391). Und er ist davon überzeugt, dass schon die *solidarité fatale* selbst ein starkes Motiv liefert, das die Menschen über ihren Egoismus hinaustreibt und zur Ausbildung und Entwicklung einer frei gewollten und politisch organisierten Solidarität aller mit allen anhält.

Sein Ausgangspunkt ist und bleibt also die Fatalität der Solidarität, auf die er einen denkbar großen Nachdruck legt, indem er sie unmittelbar mit dem christlichen Dogma der Erbsünde in Verbindung bringt, »dem furchtbarsten Beispiel der Solidarität, das die Geschichte der Ideen jemals aufzuzeichnen gehabt hat« (Gide 1913a, 668). Wenn nämlich der Apostel Paulus nicht nur davon spreche, dass »wir alle Glieder eines Leibes sind« – was man noch als Bestätigung der Brüderlichkeit der Menschen verstehen könnte, sondern auch davon, dass »durch die Sünde eines Einzelnen die Verdammnis über alle gekommen ist, gleichwie durch den Tod eines Einzelnen die Rechtfertigung für alle« (vgl. Röm 5, 18; 1 Kor 15, 22), dann sei dies »der stärkste Ausdruck der Solidarität (im eigentlichen Sinne des Wortes), den die Welt jemals kennen gelernt hat« (Gide 1929c, 54). Das doppelte Dogma des christlichen Glaubens, die Lehre von der ursprünglichen Verdammnis aller Menschen und ihrer Erlösung durch Jesus Christus, »diese großartige und tragische Erklärung von Ursprung und Schicksal der Menschheit«, ist für Gide nichts anderes als »die zu höchster Macht gesteigerte Theorie der Solidarität« (ebd., 55).²² Deshalb sei es

22 Dies sei die Art und Weise, wie sich die Theologie heute, »vor allem im Protestantismus«, darum bemühe, »die Lehren des Evangeliums mit denen der Wissenschaft zu vereinigen« (Gide 1929c, 55). Gide verweist hier auf den Lausanner Philosophen und Calvinisten Charles Secrétan und dessen Schrift *La Civilisation et les croyances* (1887). Secrétan, der von manchen auch als »Präsolidarist« bezeichnet wird, hat schon in seinem 1848 erschienenen Werk *Philosophie de la liberté* die Kategorie der Solidarität als Grundlage einer neuen republikanischen Moral ausgerufen. Sie sei das höchste moralische Ideal und allein geeignet, die Pflichten der *humanité nouvelle* zu begründen. Ihm gilt die Solidarität jedoch lediglich als rein moralisches Phänomen; vgl. dazu Blais 2007, 131-137 und Fiegler 2003, 97f. Neben dem Protestantismus verweist Gide aber auch auf das dogmatische

nicht zuletzt »dieses Übergreifen der Religion in das Gebiet der Solidaritätstheorie« (ebd.), das uns darauf hinweise, dass mit der Idee der Solidarität nicht nur ein simples Faktum, sondern auch ein moralischer Wert angesprochen sei.

Solidarität als historische Fatalität und zukünftiges Ideal

Dennoch begegne uns die Solidarität zunächst vor allem als schicksalhafte Fatalität, die uns je nachdem gerecht oder ungerecht – »ja sogar häufiger ungerecht als gerecht« (Gide 1929a, 55) – erscheinen mag. Dies gelte nicht nur für die Aussagen des christlichen Dogmas der Erbsünde, für »jenes ererbte Schicksal, das so unbarmherzig die Laster und Verbrechen der Väter an den unschuldigen Kindern heimsucht«; es gelte auch nicht nur für »jene Seuchen, durch die ein ganzes Volk infolge des Schmutzes und der Fahrlässigkeit einiger weniger hinweggerafft werden kann«; es gelte nicht zuletzt auch für »jenes berühmte volkswirtschaftliche Gesetz des *unearned increment* (des unverdienten Wertzuwachses), kraft dessen ein fauler Gutsbesitzer oder ein pfeifenrauchender Rentner in Form des Wertzuwachses seines Bodens oder seiner Häuser aus all der Mühe und Arbeit von Tausenden von tätigen und fleißigen Erzeugern den Nutzen ziehen kann«; kurz: es gelte für »alle jene zahllosen Äußerungen der Solidarität, wo die Guten für die Bösen bezahlen und die Bösen von den Taten der Guten den Vorteil haben« (ebd., 55f.; Herv. i.O.).

In diesem Sinne entspreche die *solidarité fatale* keinerlei sittlichem Ideal. Als reine Faktizität könne sie aus sich heraus auch kein Prinzip des moralischen Handelns liefern, »da sie nur eine natürliche Tatsache und als solche durchaus amoralisch« (Gide 1913a, 694) sei. Dennoch habe sie auch etwas Gutes an sich, denn sie würde uns gewissermaßen »zwingen, an unseren Mitmenschen oder an »unseren Nächsten«, wie das Evangelium noch besser sagt, zu denken« (Gide 1929c, 56) – und zwar schlicht und einfach deshalb, weil »die Bazillen aus den Armenvierteln die Wohnungen der Reichen verseuchen«. Denn seitdem dies bekannt ist, »sind die Reichen um die gesundheitliche Besserung jener Viertel, um die Beaufsichtigung der unsauberen Wohnungen und um den Bau von Arbeiterhäusern unendlich besorgter geworden, als sie es sonst waren« (ebd.). Von daher sei der Impuls zur vorzorgenden Suche nach Mitteln, den Ausbruch einer Epidemie zu verhindern, bereits

Selbstverständnis der katholischen Kirche, denn »was man auch sonst über sie denken möge, sie ist jedenfalls die großartigste und die am festesten zusammengefügte Assoziation, die jemals unter den Menschen bestanden hat, da sie durch die Bande einer Solidarität, die sogar das Grab nicht lösen kann, die *Ecclesia militans* hier unten und die *Ecclesia triumphans* dort oben, hier die Lebenden umfaßt, die für die Toten beten, und dort oben die Heiligen, die für die Sünder beten« (*Charles Gide*, Die auf dem Christentum beruhenden Lehren, in: Ders./Rist 1913, 551-584 [im Folgenden: *Gide* 1913b], 553).

eine erste unmittelbare Reaktion auf das Faktum dieser Fatalität. Und diese Reaktion werde sich in dem Maße als Normalität einstellen, wie die Nationen ein klares Bewusstsein von dieser Solidarität erlangen, der sie auf Gedeih und Verderb ausgeliefert sind und die sie erst zu wirklichen Einheiten zusammenschweißt. In diesem Sinne konstatiert Gide zur *solidarité fatale*: »Sie lehrt uns, daß jedes Gute, das einem anderen zufällt, zu unserem eigenen Wohl beiträgt, und daß alles Übel, das einem anderen zustoßt, unser eigenes Übel werden kann; daß wir daher das Eine wollen und das Andere hassen müssen. Ein feiges Beiseitestehen ist dann nicht mehr möglich.« (Gide 1913a, 694) Und er ergänzt: »Auch wenn wir zugeben, daß in dieser Morallehre ein guter Teil Utilitarismus enthalten ist, so ist es immer etwas, den Egoisten dazu zu zwingen, aus sich herauszugehen und sich um andere zu sorgen. Das Herz, das einmal für andere geschlagen hat, sei es auch nur aus egoistischer Furcht, ist doch etwas weiter geworden [...]« (ebd.)

Jedoch bleibt Gide bei diesem Motiv einer eigennutzorientierten Furcht nicht stehen. Er erklärt vielmehr, dass die Solidarität »ihren sittlichen Wert« erst dann erreiche, wenn sie »unabhängig und freiwillig wird« (Gide 1929c, 57); und er ist davon überzeugt, dass sie längst auf dem Wege sei, diese ihre höchste Form zu erreichen. Denn es ist für ihn offensichtlich, dass aus der wachsenden wissenschaftlichen Einsicht in den immer dichter werdenden Verflechtungszusammenhang der Menschen auch die moralische Einsicht in einen immer dichteren Verpflichtungs- und Verantwortungszusammenhang entspringt, dass der *solidarité de fait* immer mehr eine *solidarité devoir* zur Seite treten wird. Denn schon die *solidarité fatale*

»lehrt uns, daß unsere Handlungen sich um uns bis ins Unendliche in Wellen der Freude oder des Leidens fortpflanzen, und drückt so auch der geringsten unter ihnen einen ernsten, fast majestätischen Charakter auf, der eine hohe moralische Erziehung begünstigt. Sie gibt uns auf, Seelen zu hüten. Und ebenso, wie wir auf Grund des vorhergehenden das Recht verloren haben, zu sagen: »das geht mich nichts an«, so müssen wir jetzt einen anderen, nicht weniger hassenswerten Ausspruch verbannen: »das geht nur mich an«. Daher schwächt die Solidarität nicht, wie man ihr vorwirft, unser Verantwortlichkeitsgefühl, sondern erweitert es im Gegenteil ins Unendliche.« (Gide 1913a, 694f.)

Ähnlich wie Alfred Fouillée ist also auch Gide davon überzeugt, dass Realität und Idee der Solidarität im Zivilisationsprozess der Menschheitsgeschichte einer Evolutionsdynamik unterliegen, an deren Ende sich schon jetzt eine »ideale Gesellschaft« abzuzeichnen beginnt, in der – mit einer Formulierung Fouilléés gesprochen – »alle vollkommen frei und doch vollkommen vereint« (Gide 1893, 393)²³ wären. In dem Maße, wie die Menschen »sich des einigenden Bandes voll bewußt werden« und die Gesetze der Solidarität nicht nur als zwanghaft auferlegt, sondern »als notwen-

23 Mit Verweis auf Alfred Fouillée, *La science sociale contemporaine*, Paris 1880.

dig und gleichzeitig auch als gut anerkennen«, sei auf dem Wege zur Realisierung dieser vollendeten Form einer freiwillig gewollten Solidarität schon viel erreicht. Und die Anfänge seien »in unserer heutigen Gesellschaft« etwa bei jenen Arten der Solidarität bereits verwirklicht, »die unter den Namen Heeresdienst, Steuerzahlung und in bestimmten Ländern Beitrag der Allgemeinheit oder des Arbeitgebers zur Versicherung der Arbeiter gegen Unfall, Krankheit und Alter bekannt sind« (Gide 1929c, 57f.) Die »letzte Stufe der Solidarität« werde aber erst dann Wirklichkeit werden, wenn »jeder Zwang verschwindet und nur noch die Zusammenarbeit übrig bleibt, die sich aus dem Wetteifer der freien Willen ergibt, jene, die so auffallend in den überall auftretenden unzähligen Formen der Vergesellschaftung in Erscheinung tritt, von denen jedoch die Gewerkschaften und Genossenschaften die charakteristischsten Typen sind« (ebd., 58). Und dies entspreche, so betont Gide, auch der Lehre des Christentums, die diese

»Entwicklung bekräftigt, da ihre Dogmen die Entwicklung von der erzwungenen Solidarität zur freiwilligen enthalten. Der Fall aller Menschen mit Adam, die Erbsünde, das ist die *schicksalsmäßige Solidarität*, die jedes Menschenkind in Fleisch und Blut hat, wenn es auf die Welt kommt. Die Erlösung aller Menschen durch Christus, das ist für das zukünftige Leben die *freiwillige Solidarität*, die nur durch Hingabe seiner selbst verwirklicht werden kann. Auch hier also begegnen sich die soziologischen und die christlichen Lehren.« (ebd., 58f.; Herv. i.O.)

Von daher kann Gide eine emphatische Zukunftsprognose abgeben, in der sich christliche Theologie, säkulare Geschichtsphilosophie und evolutionistische Biologie in einer solidaristischen Synthese miteinander verbinden:

»Die Solidarität ist schon ziemlich groß: aber sie ist noch nicht groß genug. Sie wird eines Tages so groß sein, dass niemand reich werden kann, ohne dass nicht auch alle anderen reicher werden, dass niemand verarmen kann, ohne dass nicht auch alle anderen ärmer werden. Sie wird so groß sein, dass es für die Glücklichen nicht eine Minute des Friedens geben kann, solange noch einer armselig ist. [...] Wir sind wirklich ein einziger Körper: Herbert Spencer und Schäffle haben dies in umfangreichen Büchern gezeigt, und schon viel früher und viel einfacher hat es der Apostel Paulus gesagt. Ja, wir sind ein einziger Körper und unsere Bestimmung ist es, ihn jeden Tag voranzubringen. Dies zu wissen, ist die ganze Wissenschaft; und dies zu wollen, ist das ganze Leben.« (Gide 1890a, 57f.)

3.2.2 Schulen der Nationalökonomie: Von der *école optimiste* zur *école de la solidarité*

Trotz seiner anfänglichen Begeisterung für Bastiats *Harmonies économiques*²⁴ brach Gide schon früh mit der klassischen Schule des Wirtschaftsliberalismus, die in den akademischen Institutionen der Dritten Republik zur hegemonialen Macht geworden war und ihren Einfluss mit Argusaugen verteidigte. Gide bezeichnete die wirtschaftsliberale Doktrin seiner Zeit, in der Schüler und Anhänger Frédéric Bastiats eine zentrale Rolle spielten, als *école optimiste* – und er bescheinigte ihr seit Mitte der 1880er Jahre immer wieder ein vollständiges Scheitern. Zwar hätte auch bei ihm selbst, wie er betont, in der Zeit des Zweiten Kaiserreichs (1852-1870), im »achtzehn Jahre langen Schweigen eines imperialen Regimes« (Gide 1890a, 8), der sonore Klang der Worte »Freiheit« und »Individualismus« das Herz höher schlagen lassen; nachdem in der Dritten Republik aber alle Freiheiten wieder zugelassen worden seien, sei heute zu konstatieren, dass die ökonomischen Freiheiten keineswegs dazu tendieren, dem Allgemeininteresse zu entsprechen und dem Vorteil aller zu dienen. Vielmehr sei festzuhalten, »dass die gegenwärtige Ordnung der Dinge sehr fehlerhaft ist und dass der Mensch sich niemals damit abfinden wird, eine Ordnung der Dinge zu akzeptieren, gegen die sein Gewissen und seine Vernunft protestieren« (ebd., 37).

Bruch mit dem Wirtschaftsliberalismus

Die optimistische Regel von *laissez faire, laissez passer* habe unerwünschte Kartell- und Monopolbildungen und sich verfestigende Situationen von Ausbeutung und Unterdrückung mit sich gebracht, die letztlich in die unerbittliche Konsequenz

24 Vgl. Gide 1890a, 7f.: »Das erste Buch der Politischen Ökonomie, das ich in Händen hielt, waren die *Harmonies* von Bastiat und sein bezauberndes Bild einer ökonomischen Welt, in der, allen Abweichungen zum Trotz, alles zum allgemeinen Besten hinwirkt, und in der der Egoismus selbst nichts anderes ist als ein Instrument, das zu diesem Endziel führt, und es erfüllte mich mit Freude.« Als Student in Paris hatte Gide begeistert die Vorlesungen von Frédéric Passy, »einem der glühendsten Jünger Bastiats« (ebd., 7), gehört; und in seinen ersten Berufsjahren in Bordeaux hatte er noch regelmäßig im *Journal des économistes* veröffentlicht. Aber schon hier geriet er in dem Maße in Konflikt mit der liberalen Schule, wie er sich – etwa im Hinblick auf Amerika und Australien – die Idee zu eigen machte, die Regierung sollte das Land lieber vermieten als verkaufen, um sich langfristige öffentliche Einnahmen aus den Erträgen des Landes zu sichern; vgl. dazu Sheradin 2000, 102.

einer »natürlichen Selektion« führten, »deren Ergebnis darin besteht, dass das Überleben der Geschicktesten gesichert und das Zerdrücktwerden der Unbegabten und der Gebrechlichen zugelassen werden« (Gide 1890a, 14). Der Blick auf die sich keineswegs zu allseitigen *harmonies économiques* ausgestaltenden gesellschaftlichen Realitäten des ausgehenden 19. Jahrhunderts²⁵ führte Gide zu dem Urteil, dass die »allzu deutliche Tendenz zum Optimismus«, dem die führenden Vertreter der liberalen französischen Nationalökonomie – im Unterschied zu den deutlich pessimistischer angelegten Arbeiten der englischen Ökonomen um Ricardo, Malthus und Mill – noch immer anhängen, begründet sei »viel weniger in einem wirklich wissenschaftlichen Geiste als in der vorgefaßten Absicht, den gegenwärtigen Zustand der Dinge zu rechtfertigen«.²⁶

Den endgültigen Bruch mit dem Wirtschaftsliberalismus vollzog Gide mit seinem erstmals 1884 erschienenen Werk *Principes de l'économie politique*, das als populäres Lehr- und Studienbuch für Studenten der rechtswissenschaftlichen Fakultäten konzipiert war. Gide bestreitet hier energisch den exklusiven Geltungsanspruch der liberalen Ökonomie, die sich keineswegs als eine ›Schule‹ neben anderen verstehe, sondern den Anspruch erhebe, die einzig legitime nationalökonomische Wissenschaft zu sein:²⁷

»Die klassische Schule hat auf einen kleinen Vorrat von Grundsätzen, welche als feststehend angenommen wurden, und auf sehr allgemeinen Beobachtungen ihr ganzes Lehrgebäude aufgerichtet. Die klassischen Nationalökonomisten suchten den Gegenstand ihrer Untersuchungen ferner dadurch zu vereinfachen, daß sie den Menschen als ein Wesen, dessen einzige Triebfeder der Eigennutz sei, ansahen und weiter annahmen, daß dieser *homo oeconomicus* zu allen Zeiten und in allen Ländern derselbe gewesen sei. Jeden anderen Beweggrund seiner Hand-

25 »Freiheit des Handels? [...], Freiheit der Produktion [...], Freiheit der Arbeit [...], es genügt, die Fakten des Alltags zu betrachten [...], um sich zu vergewissern, dass die individuellen Interessen nicht notwendigerweise mit den allgemeinen Interessen übereinstimmen. Alles dementiert diese optimistische Schlussfolgerung.« (Gide 1890a, 9f.)

26 Charles Gide, Grundzüge der Nationalökonomie. Mit Zustimmung des Verfassers übersetzt und für den deutschen Leser eingerichtet von Dr. Gustav Weiß von Wessenstein, Wien: Manz 1905 [es handelt sich um eine Übersetzung der neunten Auflage der *Principes* aus demselben Jahr; im Folgenden: Gide 1905], 14. In der 25. Auflage, die 1928 in einer weiteren deutschen Übersetzung erschien, nennt Gide dies noch deutlicher die »parteiische Einstellung, die bestehende Gesellschaftsordnung zu rechtfertigen« (Charles Gide, Grundsätze der Volkswirtschaftslehre. Nach der 25. Aufl. übersetzt von Dr. Ludwig Novotny, Halberstadt: Meyer 1928 [im Folgenden: Gide 1928], 27).

27 »Ist sie aber eine ›Schule‹? Dagegen wehren sich ihre Parteigänger mit Hochmut und behaupten, die Wissenschaft selbst vorzustellen.« (Gide 1928, 25)

lungen, welcher diese Fiktion hätte stören können, schalteten sie aus.« (Gide 1905, 8; Herv. i.O.)

Der »Hauptfehler der klassischen Schule« liegt für Gide jedoch nicht in dieser abstrahierenden Methode, sondern »in der Annahme, daß diese Abstraktionen und Hypothesen die Wirklichkeit selbst sind. Man schuf sich das Phantom des nur von seinem Interesse geleiteten *homo oeconomicus*, glaubte aber schließlich an seine wirkliche Existenz und sah nur ihn allein in der ökonomischen Welt.« (ebd., 11; Herv. i.O.) Für die Anhänger der liberalen Schule gelte insofern, dass die menschliche Gesellschaft von einigen wenigen ökonomischen Gesetzmäßigkeiten beherrscht werde,

»die wir nicht ändern können, selbst wenn wir es wollten, denn wir haben diese Gesetze nicht gemacht. Selbst wenn wir es könnten, würden wir es aber auch gar nicht versuchen, weil die Gesetze gute oder zumindest die möglichst guten sind. Die Aufgabe des Volkswirtschaftsforschers beschränkt sich daher darauf, diese Naturgesetze zu entdecken, und die Pflicht der Individuen und der Regierungen ist es dann, sich zu befleißigen, alles diesen Gesetzen gemäß einzurichten.« (ebd., 13)

Diese Gesetzmäßigkeiten stünden jedoch nicht im Gegensatz zur menschlichen Freiheit; sie seien »vielmehr der Ausdruck jener Beziehungen, welche sich zwischen Menschen, die gesellig miteinander leben, entwickeln *müssen*, und zwar überall, wo die Menschen sich selbst überlassen sind und die Möglichkeit haben, nach ihrem eigenen Vorteil handeln zu können« (ebd.; Herv. i.O.). Diesen optimistischen Freiheitsglauben teilt Gide jedoch nicht; ebenso wenig wie die Annahme,

»daß die bestehende ökonomische Ordnung der Dinge einfach das Ergebnis der Freiheit ist. Diese gegenwärtige Ordnung ist zum Teil wenigstens das Ergebnis von Kriegen und Gewalttaten [...] oder auch von positiven Gesetzen, welche wiederum von einzelnen Klassen der Gesellschaft zu ihrem eigenen Klassenvorteil gegeben wurden. Würde die Welt also noch einmal geschaffen und die Entwicklung dann unter den Bedingungen absoluter Freiheit vor sich gehen, so spricht nichts dafür, daß die Gesellschaft dieselbe Gestalt annehmen würde, welche sie heute besitzt.« (ebd., 14)

Im eigentlichen Sinne wissenschaftlich sei deshalb nicht die Behauptung der Dauer und Unveränderbarkeit ökonomischer »Naturgesetze«, sondern die Einsicht, »daß das alles beherrschende Gesetz das der Evolution« sei, sodass die Gesetzmäßigkeiten der Natur »den Gedanken des Wechsels« geradezu in sich trügen (ebd., 15). Während also die liberale Nationalökonomie historische Erscheinungen wie etwa die Institution der Lohnarbeit oder des privaten Grundeigentums einfachhin zu »einer dauerhaften, endgültigen, unmöglich zu verändernden und zudem vollkommen

legitimen und in sich guten, ja denkbar besten Tatsache« (Gide 1890a, 25f.) erkläre, müsse man gerade die Dynamik historischer Veränderungen in den Blick nehmen. Von daher stehe etwa die Behauptung, »daß die Lohnarbeit verschwinden muß, weil sie, geradeso wie sie der Knechtschaft und dem Sklaventum folgte, eines Tages durch die Kooperation oder irgend einen anderen jetzt noch unbekannten Zustand ersetzt werden wird«, mit dem Gesetz der Evolution »vollkommen im Einklang« (Gide 1905, 15).

Gide will vor diesem Hintergrund die Aufmerksamkeit der nationalökonomischen Forschung vor allem auf die moralischen Verantwortlichkeiten und die politischen Gestaltungschancen der Menschen richten. Als ›Mann der Wissenschaft‹ will er aber nicht der ›utopischen‹ Hoffnung auf eine kurzfristige Totalumwälzung der Gesellschaft das Wort reden. Zwar könnten sich »die Tatsachen und Einrichtungen des Wirtschaftslebens« sehr wohl grundlegend verändern, »ja, noch viel mehr, unser Wille ist im Stande, solche Änderungen herbeizuführen. [...] Nur wird der Utopist von der Natur verlangen, was sie nicht geben kann, während der Mann der Wissenschaft nur fordern wird, was möglich ist; aber der Bereich dieser Möglichkeiten ist weit größer, als die klassische Schule annahm.« (ebd.)

Weder ›Schule der Gleichheit‹ noch ›Schule der Autorität‹

Gide sagt deshalb nicht nur der *école liberale* den Kampf an;²⁸ er distanziert sich auch von den beiden anderen nationalökonomischen Schulen im damaligen Frankreich: der *école socialiste*, die er als *école de l'égalité* bezeichnet, und der *école catholique*, die ihm als *école de l'autorité* gilt.

28 Es überrascht nicht, dass diese Schule von Gides *Principes* wenig begeistert war. In einer im Jahr 1888 im *Journal des économistes* erschienenen Besprechung der zweiten Auflage der *Principes* wird ihrem Autor vorgeworfen, ›faul‹ und ›unwissenschaftlich‹ zu sein. Sein ›grundlegender Fehler‹ bestehe darin, ›keine feste Doktrin‹ zu präsentieren, denn ›in Wahrheit‹ gebe es ›keine Schulen der Politischen Ökonomie. Es gibt eine Wissenschaft‹ (vgl. Sheradin 2000, 104). Zwei Jahre später bestreitet Gide der *école liberale* grundsätzlich, ›liberal‹ zu sein: »The liberal school? In one sense, yes, because it always adopts for its motto *laissez faire, laissez passer*. But, certainly, it is not liberal, if we take that sense of the word which suggests broad ideas and tolerance of contrary opinions; for in this respect no school has shown itself more illiberal, more narrow, more rigidly sectarian.« (Charles Gide, The Economic Schools and the Teaching of Political Economy in France, in: Political Science Quarterly 5 (1890), 603-635, 612; Herv. i.O.) Das *Journal des économistes* vermied späterhin jede namentliche Erwähnung Gides und eliminierte sogar seine frühen Artikel aus ihrer 1891 erschienenen 10-Jahres-Retrospektive, vgl. Sheradin 2000, 106.

Der sozialistischen Schule mit ihren unterschiedlichen Richtungen, die älter sei als die Politische Ökonomie – »denn es gab Sozialisten, lange ehe es Nationalökonom gab« (Gide 1905, 15) –, gesteht Gide zwar zu, dass sie »viel Wahrheit enthält« (ebd., 17), wenn sie »die Grundquelle aller Übel in der freien Konkurrenz und im Privateigentum« (ebd., 16) erblicke. Allerdings enthalte sie auch »viel Zukunftsmusik«, wenn es um die Frage geht, wie »die Wirtschaftsordnung, wie sie heute besteht, durch eine andere zu ersetzen« sei. Denn die »Entstehung des Zukunftsstaates«, wie diese Schule ihn ankündigt, sei »weder sehr wahrscheinlich, noch in vieler Beziehung sehr wünschenswert« (ebd., 18). Allerdings gebe es auch einige grundlegende Unvereinbarkeiten. So lehnt Gide etwa die Zielvorstellung einer möglichst weitgehenden materiellen Gleichheit der Menschen ebenso ab wie die einer gewaltsamen Enteignung privaten Eigentums. Es geht ihm eher um eine ›Transformation‹ des Privateigentums als um dessen Abschaffung, denn der Besitz privaten Eigentums sei eine elementare Voraussetzung für die Entwicklungs- und Entfaltungschancen personaler Individualität, »um die auch wir besorgt sind«²⁹. Dennoch erklärt er grundsätzlich: »Wir verbünden uns voll und ganz mit den Kritikern [der sozialistischen Schule; HJGK], die sich gegen die gegenwärtige Ordnung richten, – jedoch nicht mit allen – und wir glauben wie sie, dass das Konkurrenzregime eines Tages durch das Kooperationsregime und der Kampf ums Leben durch die Assoziation für das Leben ersetzt sein werden.« (Gide 1890a, 51)

Im Unterschied zum materiellen Gleichheitsideal der Sozialisten sind soziale Ungleichheiten zwischen den Menschen für Gide aus solidaristischer Sicht jedoch kein grundsätzliches Problem, solange sie nicht extreme Ausmaße annehmen. Denn es sei

»eine klar aufgezeigte Tatsache, daß die Solidarität die Mannigfaltigkeit und Ungleichheit der Teile in sich schließt. Da, wo alle Teile einander ähnlich sind, kann zwar ein Nebeneinander, wie zwischen den Körnern eines Sandberges, oder höchstens das bestehen, was Durkheim die ›mechanische Solidarität‹ nennt, wie zwischen den Molekülen eines Kristalles, aber keine wahre Solidarität. Im Gegenteil: je verschiedenartiger die Individuen sind, umso aktiver wird ihre Zusammenarbeit sein.« (Gide 1929c, 62f.)³⁰

29 »[...] und von daher glauben wir an die Transformation des individuellen Eigentums, wir glauben nicht an sein vollständiges Verschwinden, auch nicht bezüglich der Produktionsmittel; eine solche Unterdrückung scheint uns unvereinbar zu sein mit der Entfaltung der Individualität, um die auch wir besorgt sind« (Gide 1890a, 52).

30 Gide nimmt hier bereits auf die erst wenige Monate zuvor erschienene Dokorthese Durkheims *De la division du travail social* (1893) Bezug und ordnet sie in eine lange Reihe historisch-soziologischer Studien zur Solidaritätsthematik ein. Er ist in diesem Zusammenhang davon überzeugt, dass die Transformation der naturhaft-fatalen Solidarität in eine freie und gewollte Solidarität historisch seit langem am Werke ist; und die interes-

Sehr wohl gebe es aber »gewisse Formen der Ungleichheit«, die dazu führen, dass jede Form gesellschaftlicher Solidarität »zerstört« wird: wenn nämlich extremer Reichtum und extreme Armut

»das betäubende Ergebnis des Bruches aller Bande zur Folge haben, die die Individuen mit dem Gemeinwesen und untereinander vereinigen. [...] Für den Armen, der sehr arm ist, der unter freiem Himmel schläft und vom Plündern lebt, gibt es kein soziales Band; ihm macht es wenig aus, daß Paris brennt! Und auch der Reiche, der sehr reich ist, Villen am Meeresstrande, Schlösser im Gebirge und ein mit Wertpapieren aller Länder gespicktes Portefeuille besitzt, kann sich von jedem sozialen Bande freimachen. Ihn sorgt keine Epidemie, keine Revolution, kein Krieg; diese Geißeln treffen ihn nicht. Er kann sich, wie man sagt, in seinem Elfenbeinturm einschließen (man muß sehr reich sein, um sich einen Elfenbeinturm leisten zu können), und auch er kann, ebenso wie der andere, dem Brande Roms zusehen, wie Nero, der dabei die Lyra spielte.« (ebd., 63)

Auch von der *école catholique* – damit ist die seit der Jahrhundertmitte in Frankreich sehr starke Schule Frédéric Le Plays gemeint³¹ – distanziert sich Gide mit Nachdruck. Im Unterschied zur *école optimiste* der Liberalen sei diese *école de l'autorité* »durchaus nicht optimistisch« (Gide 1905, 20). Vielmehr erblicke sie »im hoffärtigen Glauben an die Freiheit, als welchen sie den Liberalismus bezeichnet, die wahre Ursache der sozialen Desorganisation«. »Der vehemente, kritische Angriff, welchen die katholische Schule gegen die jetzige Wirtschaftsordnung, gegen den Kapitalismus [...] und gegen die freie Konkurrenz richtet«, bringe sie aber nur scheinbar in die Nähe der Sozialisten. Denn ihr gehe es keineswegs um »die Zerstörung der gegenwärtigen Grundlagen der Gesellschaft. Sie will Privateigentum, Erbrecht und Lohnarbeit nicht aufheben, vielmehr die *alten* Formen desselben wieder herstellen und diese fester fügen.« (ebd.; Herv. i.O.)

santesten Studien zu diesem Thema – als Autoren nennt er Wundt, Metchnikoff, Fouillée, Durkheim und Secrétan – verfolgten »einheitlich das Ziel, dieses aufzuzeigen« (Gide 1893, 391).

- 31 Erst später wendet sich Gide auch anderen Strömungen unter den christlichen Soziallehren zu; vgl. dazu Gides entsprechenden Artikel in der *Geschichte der volkswirtschaftlichen Lehrmeinungen* (Gide 1913b), die »vom autoritärsten Konservativismus bis zum revolutionärsten Anarchismus reichen« (ebd., 552). Zum sozialen Katholizismus notiert er etwa, dass sich in dessen Rahmen »manchmal sehr fortschrittliche Bestrebungen bekundet« hätten, »die sich stark dem eigentlichen Sozialismus näherten. Doch sind sie nur individuelle Kundgebungen geblieben und übrigens formell von Rom verdammt worden; gewöhnlich haben sich die, die sie geäußert hatten, löblich unterworfen.« (ebd., 571)

Gide sieht zwar eine Gemeinsamkeit seiner eigenen Position mit der *école catholique* in der Berücksichtigung der historisch-beobachtenden Methode und in der bewussten Einbeziehung moralischer Überlegungen in die politisch-ökonomische Urteilsbildung. Allerdings markiert er vor allem die Gegensätze, wenn er betont: »Die katholische Schule sucht in der Vergangenheit nach Beispielen und Modellen«, während er selbst in der Geschichte keinerlei Vorbilder, sondern lediglich die Ursachen der gegenwärtigen Verhältnisse zu erkennen hofft. Die katholische Schule sei deshalb »l'école conservatrice par excellence« (Gide 1890a, 53). »Im Endeffekt ist ihr Programm die Restauration einer dreifachen Autorität: die Autorität des *Vaters* in der Familie, die Autorität des *Herrn* im Betrieb, die Autorität der *Kirche* im Staat.« (ebd.; Herv. i.O.) Gide will eine derartige *organisation paternelle* aber durch eine *organisation fraternelle* ablösen, denn statt auf das rückwärtsgewandte Ideal des wohlmeinenden Patriarchen zu setzen, komme es darauf an, der Idee der Arbeiterassoziation auf die Sprünge zu helfen und dafür zu sorgen, dass die Arbeiter ihr Schicksal selbst in die Hand nehmen können.

Gegen die liberalen, sozialistischen und katholischen Schulen will Gide als Genossenschaftstheoretiker seit den 1880er Jahren nun eine eigene ökonomische Doktrin in Stellung bringen. Das Stichwort der Solidarität spielte dabei zunächst noch keine entscheidende Rolle. Dies sollte sich aber im Jahr 1890 ändern, als er erstmals die Formel einer *école de la solidarité* ins Spiel brachte, um damit diejenigen jüngeren Theoriebemühungen der zeitgenössischen Nationalökonomie zu bezeichnen, die sich in ihren Wahrnehmungsmustern, Erkenntnisinteressen und Forschungsmethoden jenseits der wirtschaftsliberalen Lehren zu verankern versuchten und denen er sich selbst verbunden fühlte.

Gide im Jahr 1890: Der Start einer »neuen Schule«

Gide hat, wie er im Rückblick selbst notiert, im Jahr 1890 im Rahmen eines in Genf gehaltenen Vortrags (vgl. Gide 1890a) die Formel der Solidarität »zum ersten Male als Wahlspruch [...] einer neuen wirtschaftlichen Schule vorgeschlagen« (Gide 1913a, 673; Anm. 1). In diesem Vortrag³² hatte er – unter dem Titel: *L'école nou-*

32 Der Vortrag fand statt im Rahmen einer Vortragsreihe, die veranstaltet wurde von der 1889 gegründeten »Schweizerischen Christlichen Gesellschaft für Sozialökonomie«, die sich am Vorbild der 1856 von Le Play gegründeten *Société internationale des hautes études d'économie sociale* orientierte (vgl. dazu u.a. de Waha 1910, 258). Zu dieser Vortragsreihe war neben dem Bastiat-Anhänger Frédéric Passy als Vertreter der liberalen, Claudio Jannet als Vertreter der katholischen und Jacques Stigler als Vertreter der sozialistischen Schule auch Gide zum Thema der neueren Sozialökonomie (*École nouvelle*)

velle – jüngere Entwicklungen im nationalökonomischen Denken vorgestellt, die sich dem vorherrschenden Wirtschaftsliberalismus entgegenstellten, ohne der sozialistisch-kollektivistischen oder der sozialkatholischen Schule zugerechnet werden zu können; und am Ende dieses Vortrags erklärte er programmatisch: »Wenn sie mich auffordern, diese neue Schule mit einem einzigen Wort [...] zu definieren, dann würde ich sie – auch wenn es schwer ist, derartig verschiedene Systeme mit einem Wort zu resümieren – die Schule der *Solidarität* nennen.« (Gide 1890a, 55; Herv. i.O.)³³

Zu den neueren nationalökonomischen Bemühungen, die sich zu jener Zeit gleichermaßen in England, in den USA und in Frankreich, vor allem aber in Deutschland bemerkbar machten und Ethik, Rechtswissenschaft und Nationalökonomie miteinander zu kombinieren versuchten, zählt Gide zunächst – als »die wichtigste Gruppe« – die schon 40 Jahre zuvor in Deutschland von Hermann Roscher begründete *groupe historique*, zu deren aktuellen Protagonisten er Lujo Brentano, Gustav Schmoller und Gustav Cohn rechnet. Ihr nahe stehe die ebenfalls vor allem in Deutschland vertretene *groupe socialiste d'État*, für die er an erster Stelle Adolph Wagner, für Frankreich aber auch Émile de Laveleye nennt. Ferner seien noch *le groupe sociologique* zu nennen, wie sie in Deutschland etwa von Albert Schäffle vertreten werde, und *le groupe socialiste anglais ou américain* (vgl. ebd., 5), die mit dem deutschen Staatssozialismus nichts zu tun habe und sich etwa mit dem Namen Arnold Toynbee (vgl. ebd., 40) verbinde; sowie schließlich die Gruppe derjenigen Wirtschaftswissenschaftler, die sich an den Lehren des britischen Ökonomen William Stanley Jevons oder an den Ansichten Carl Mengers aus Wien orientieren (vgl. ebd., 4f.).

Im Unterschied zur *école libérale* zeichnen sich diese neuen Gruppen Gide zufolge durch eine hohe Sensibilität für die sozialen Problemlagen der Industriegesellschaft und eine klare Absage an das *laissez faire* aus.³⁴ Während jedoch viele Ver-

eingeladen worden. Unter den Zuhörern befanden sich u.a. Charles Secrétan und Léon Walras (vgl. Blais 2007, 194).

33 Im Rückblick betont Gide allerdings, er hätte »besser getan, eine »neue Bewegung« als eine »neue Schule« anzukünden, denn eine große Anzahl höchst verschiedener und sogar höchst entgegengesetzter Schulen, die des biologischen Naturalismus wie die des Christentums, die des Anarchismus wie die des Staatssozialismus haben sich seitdem auf die Solidarität berufen« (Gide 1913a, 673; Anm. 1).

34 »Alle Ökonomen der neuen Schule stimmen darin überein, dass »etwas getan werden muss«, und zwar dringend – und dass es der Wissenschaft obliegt zu sagen, was zu tun ist.« (Gide 1890a, 38) Ausdrücklich lobt er in diesem Zusammenhang auch den 1872 in Eisenach gegründeten *Verein für Socialpolitik*: »Von daher hat die neue deutsche Schule unmittelbar den »Verein für Socialpolitik« gegründet, bei dem der Name schon das Ziel erklärt.« (ebd., 39)

treter dieser neuen Richtungen – insbesondere im Umfeld der deutschen *groupe historique* – dazu neigten, bei historisch-sozialen Bestandsaufnahmen stehen zu bleiben, betont Gide, dass Beobachtung und Beschreibung allein nicht ausreichen. Zur nationalökonomischen Theoriebildung seien vielmehr auch Logik, Phantasie und Theoriebildung unverzichtbar.³⁵ Gegen die geschichtslosen Abstraktionen der *école libérale* ebenso wie gegen die reine Ansammlung historischer Fakten und Tatsachen in der *groupe historique* betont er deshalb den Wert eines Denkens in den Kategorien von Evolution und Fortschritt, von Imagination und Hypothese. Und in diesem Rahmen fokussiert er nicht zuletzt auf den unauflöslichen Zusammenhang von individuellem und sozialem Leben, die nicht gegeneinander in Stellung zu bringen seien, sondern »immer enger miteinander vermischt [sind] aufgrund des Fortschritts der Arbeitsteilung und der wachsenden Komplexität der sozialen Beziehungen« (ebd., 23).

Von daher sei es auch »nicht weiter erstaunlich, sondern durchaus logisch, dass sich die Rolle des Staates ständig vergrößert« (ebd., 23f.). Gide scheint sich hier sogar explizit dem »Gesetz der wachsenden Staatstätigkeit« anzuschließen, das der preußische Finanzwissenschaftler und »Staatssozialist« Adolph Wagner bereits Mitte der 1870er Jahre aufgestellt hatte. Aus seinen Sympathien für den deutschen Staatssozialismus macht er jedenfalls keinen Hehl. Zwar räumt er ein, dass der Staat, der grundsätzlich »nur durch Gesetze, d.h. also im Wege des Zwanges« agieren könne, sich oft »eher als ein Klasseninstrument und nicht als im Dienst der Allgemeinheit stehend erwiesen« habe; dies habe aber »weniger mit dem Begriffe des Staates als mit seiner verfehlten gegenwärtigen Organisation zu tun« (Gide 1905, 20). Denn grundsätzlich sei festzuhalten: Sogar in England, dem eigentlichen Land der Selbsthilfe, habe es »eine fortschreitende Invasion des Staates in denjenigen Bereich, der früher als heilig gegolten habe, in den privaten Bereich«, gegeben: »Zwischen 1870 bis 1890 entstanden nicht weniger als 220 Gesetze bzw. Gesetzesvorhaben (*Acts* oder *Bills*), in denen es um Wohnungs-, Ernährungs-, Verkehrs- und Erziehungsfragen geht.« (Gide 1890a, 19) Und dies sei nicht, wie die liberale Schule behaupte, »eine vorübergehende Epidemie«; vielmehr artikuliere sich in dieser Entwicklung »eine kontinuierliche Evolution des Staates, die sich ohne Pause vollzieht vom Ursprung der Gesellschaften bis auf unsere Tage« (ebd.).

35 Vgl. Gide 1890a, 31f.; in diesem Sinne notiert er an anderer Stelle, dass »auch die historische Schule [...] mancherlei Anlaß zur Kritik« biete und sich »vor lauter Einzelbeobachtungen [...] leicht in historische Krämerei« verwandle. Es gelte aber: »Das Labyrinth der wirtschaftlichen Tatsachen ist zu verstrickt, als daß wir uns mit der Hilfe der Beobachtung allein in demselben zurecht finden können. Wir müssen neben der Beobachtung die Abstraktion und sogar auch die Einbildungskraft, die Phantasie zu Hilfe rufen, wir brauchen die Hypothese, um Licht in diese Finsternis, Ordnung in dieses Chaos zu bringen.« (Gide 1905, 10)

In den späteren Auflagen seiner *Principes* konstatiert Gide zudem, dass die staatssozialistische Schule, die »der Macht der positiven Gesetzgebung« eine große Bedeutung beimesse und danach trachte, »die Machtbefugnisse des Staates wesentlich zu erweitern« (Gide 1905, 19), in den letzten Jahren in Deutschland erhebliche Erfolge erzielt habe. Sie habe »das große Verdienst, gezeigt zu haben, daß das ungeheure Misstrauen gegen den Staat, welches die liberale Schule an den Tag gelegt und genährt hat, jeder wissenschaftlichen Begründung entbehrt« (ebd.), denn der Staat habe sich in der Geschichte immer wieder als »einer der wirksamsten Förderer des wirtschaftlichen Fortschrittes« (ebd., 19f.) erwiesen. Deshalb sei zu konstatieren:

»Der große Zug, der im letzten Viertel des 19. Jahrhunderts durch die Gesetzgebung ging und die Arbeiterschutzgesetzgebung ins Leben gerufen hat, die Bewegung zum Schutze der internationalen Regelung der Arbeitsbedingungen, die moralische und auch die finanzielle Unterstützung, welche der Staat einer Menge von Einrichtungen gewährt hat, ist dieser Schule [des deutschen ›Staatssozialismus‹; HJGK] und der durch sie hervorgerufenen Geistesbewegung zu danken.« (ebd., 19)

›École de la solidarité‹ und republikanische Moral

Unübersehbar ist in diesem Zusammenhang jedoch, dass Gide trotz seiner vehementen Kritik am individualistischen Interpretations- und Wahrnehmungsrahmen der *école optimiste* und trotz der ausdrücklichen Betonung der Rolle des Staates hohen Wert darauf legt, seine *école de la solidarité* im Kontext der modernen republikanischen Moral von individueller Freiheit und personaler Autonomie zu verorten. So erklärt er: »Wir pochen ebenso wie die liberale Schule auf die Personalität, die Individualität des Menschen; auch wir wollen sehen, wie sie sich täglich weiterentwickelt, wie sie stärker und reicher wird.« (Gide 1890a, 44) Deshalb wolle diese Schule, die Gide in den späteren Auflagen der *Principes* als ›Schule des Solidarismus‹ bezeichnen sollte, »die Grundlagen der heutigen Wirtschaftsordnung, Eigentum, Erbschaft, Vertragsfreiheit« ebenso wie »die Ungleichheiten, die daraus entstehen« (Gide 1905, 23), zwar abschwächen, aber keineswegs abschaffen. In diesem Sinne lasse diese Schule »die Intervention des Staates zu, überall dort, wo bei der Regelung der Arbeit, bei Abschaffung der ungesunden Wohnungen, beim Kampfe gegen die Verfälschung der Lebensmittel, das Gesetz das Herabsinken der Massen verhindern kann, außerdem dort, wo das Gesetz den verschiedenen Klassen der Nation den Begriff der Solidarität einimpfen kann«, denn: »Diese Schule vergißt nie, daß der Staat selbst der älteste und großartigste Ausdruck der Solidarität der Menschen ist.« (ebd.) Und auch wenn die Solidarität nur in dem Maße moralischen Wert erhält, wie sie von den Menschen freiwillig bejaht und bewusst gewollt

werde, könne – wie Gide in der 25. Auflage seiner *Principes* betont – »die durch das Gesetz auferlegte Solidarität [...] unerlässlich sein, um den Boden vorzubereiten, auf dem sich später ein freies Zusammenwirken entfalten wird« (Gide 1928, 37f.). Er erklärt deshalb grundsätzlich: »Die Schule der Solidaristen verlangt, daß die Solidarität, welche bisher nur eine nackte Tatsache war, eine Grundregel für das Verhalten, eine Pflicht werde.« (Gide 1905, 23) Dementsprechend gelte:

»Man muß daher die menschliche Gesellschaft in eine Art große Unterstützungsgesellschaft auf Gegenseitigkeit umwandeln, in der die natürliche Solidarität, berichtigt und veredelt durch den guten Willen jedes Einzelnen, in seiner Ermangelung aber durch gesetzlichen Zwang, Gerechtigkeit wird und in der jeder berufen ist, an der Last, aber auch an dem Vorteil des andern teilzunehmen.« (Gide 1928, 37)

Die Zukunft nationalökonomischer Forschung und Urteilsbildung unter den politischen Bedingungen der modernen französischen Republik kann für Gide insofern – wie er 1890 am Ende seines Genfer Vortrags betonte – weder im historisch längst widerlegten *laisser faire* der *école optimiste* noch im restaurativen Autoritätsglauben der *école catholique* noch in den freiheits-, eigentums- und individualitätsgefährdenden Lehren der kollektivistischen *école d'égalité* gesucht werden. Die Zukunft werde einzig der neuen *école de la solidarité* gehören, die sich durch drei programmatische Grundoptionen kennzeichne. Gide kleidet sie in die sprachliche Form politisch-moralischer Handlungsmaximen für Theoretiker und Praktiker der Nationalökonomie und fordert:

»Nicht mehr von vorn herein zu glauben, dass die gegenwärtige ökonomische Ordnung in sich gut oder die bestmögliche sei; diese Ordnung der Dinge nicht mehr als eine notwendige und dauerhafte Ordnung zu betrachten, sondern als schlichtes Resultat einer langen Serie früherer Ursachen, die selbst dazu aufgerufen ist, sich im Sinne einer wachsenden Solidarität fortzuentwickeln; diese Ordnung der Dinge in dem Sinne zu verändern, den uns die Moral vorschreibt und die Geschichte anzeigt; sich nicht zufriedenzugeben mit einem sterilen *laisser-faire*, sich nicht einmal damit zufriedenzugeben, alle individuellen Kräfte des Menschen anzurufen, sondern kühn auf die Intervention des Staates zu pochen, um das soziale Milieu zu verändern.« (Gide 1890a, 55)

3.2.3 Auf dem Weg zu einer *république coopérative*?

Als politisch engagierter Wirtschaftswissenschaftler wollte Gide freilich nicht bei der Analyse und Interpretation der unterschiedlichen Schulen der Nationalökonomie stehen bleiben. Vielmehr verfolgte auch er von seinen frühesten Schriften an das ambitionierte Programm einer umfassenden »sozialen Reorganisation« der Gesellschaft. Dabei setzte Gide, der von den orthodoxen Liberalen immer wieder als Vertreter sozialistischer Ideen angegriffen wurde, vor allem auf Projekte einer »freiwilligen Solidarität« und verband damit die Zielvorstellung einer sich allmählich ausbildenden *république coopérative* (vgl. Gide 1907, 231). Er kann insofern als derjenige Theoretiker unter den Solidaristen gelten, der in besonderer Weise das Erbe der Assoziations- und Kooperationsideen der 1848er-Revolution weiterzutragen versuchte. Denn er vermochte nur in den Sozialformen freiwilliger Assoziation die praktische Realisierung einer explizit moralischen, von den Individuen mit Willen und Bewusstsein bejahten Solidarität, »die wahre Solidarität« (ebd., 214), zu erkennen. Die mit dem Assoziationsgedanken verbundene *solidarité libre et réfléchie* bildet für Gide nämlich die höchste Form menschlicher Vergesellschaftung; und eine solche Solidarität könnten weder der freie Tausch der Ökonomen noch die politischen Umsturzkonzepte der Syndikalisten noch die sozialen Selbsthilfevereine der Mutualisten in Aussicht stellen.

Jenseits von Ökonomismus, Mutualismus und Syndikalismus

Der solidaritätstheoretische Fehler der Ökonomen besteht für Gide in der Erwartung, dass die allein durch Tausch und Arbeitsteilung konstituierte Solidarität, die Bastiat so hymnisch gefeiert hatte, ihr Werk anonym ausrichten könne – und es dementsprechend überflüssig sei, dass die Akteure des ökonomischen Geschehens diese Solidarität willentlich und bejahend mitvollziehen. Gide verweist hier auf die berühmte Passage aus Adam Smiths *Wealth of Nations*, die die unbewusste Kooperation von Tausenden Arbeitern beschreibt, die dazu führe, dass auch dem einfachsten Handarbeiter – »dank der unbewussten Kooperation«³⁶ – ein höherer Lebens-

36 »[...] die schöne Stelle bei Adam Smith, wo er uns den einfachsten Handarbeiter zeigt, der dank der unbewussten Kooperation von tausenden Arbeitern, Händlern, Seefahrern, die für ihn arbeiten, einen Lebensstandard hat, der deutlich über demjenigen jenes afrikanischen Königs liegt, der mit absoluter Macht über eine Million nackter Untertanen herrscht« (Gide 1907, 208; vgl. Smith 1974, 14f.). »Unter dem Regime der Arbeitsteilung könnte sich also niemand mehr kleiden, sich ernähren, sich beherbergen, reisen oder sich

standard als einem afrikanischen König ermöglicht werde. Er verurteilt in diesem Zusammenhang aber genau das, was die Ökonomen an dieser Solidarität so bewundern: »Sie ist schicksalhaft, unbewusst und deshalb amoralisch. Sie impliziert weder Gerechtigkeit noch Liebe; sie ist nicht die unsere.« (Gide 1907, 215) Zudem komme es, so Gide, immer wieder zu »brutalen Tauschhandlungen«, etwa »zwischen einem Esau und einem Jakob, zwischen der Kongogesellschaft und den Schwarzen, den Unternehmern und den Heimarbeiterinnen« – und niemand werde wagen, solche Tauschhandlungen »als eine Verwirklichung der Solidarität hinzustellen« (Gide 1913a, 696). Wenn dies eine Form von Solidarität sei, dann sei sie »abscheulich« (Gide 1907, 217). Darüber hinaus seien viele Gesellschaftsmitglieder gar nicht in der Lage, an solchen Tauschgeschäften teilzunehmen. Durchaus kritisch gegenüber Fouilléés berühmtem Motiv, dass die Gesellschaft kein *archipel des îles des Robinsons* sei, verweist Gide in diesem Zusammenhang auf die modernen Robinsons des Großstadtlebens, die weder die Solidarität der Arbeitsteilung kennen, weil sie keinen Beruf haben, noch die Solidarität des Tauschgeschäfts, weil sie nichts anzubieten und nichts entgegenzunehmen haben, sondern »wahrhaft Desolidarisierte« seien.³⁷ Der ökonomische *échangisme* – diese passive, armselige, unvollständige Solidarität – könne also nicht die Verwirklichung des *solidarisme* sein (vgl. ebd., 220f.). Die wünschenswerte, die reflektierte, gewollte und aktive Solidarität lasse sich vielmehr nur im Modus einer *association libre* (vgl. ebd., 223) erfahren und verwirklichen.

Gide setzt sich aber nicht nur von der liberalen Ökonomie, sondern auch von den französischen Syndikalisten um Jules Guesde und von den älteren mutualistischen Traditionen der Selbsthilfvereine auf Gegenseitigkeit (*Sociétés des secours mutuels*) ab. Gegenwärtig lodere zwar, so räumt er ein, »die Flamme der Solidarität am heftigsten« (Gide 1913a, 684) in der Klassenkampfrhetorik der syndikalistisch-revolutionären Arbeiterschaft und ihrer *Confédération Générale du Travail* (CGT). Diese lehne aber, so Gide, jede Verständigung mit Arbeitgebern und Kapitalisten ab, erwarte nichts vom Staat, weder vom allgemeinen Stimmrecht noch von Parla-

bewegen, ohne die Mithilfe der anderen. Dies ist die ökonomische Solidarität.« (Gide 1907, 211)

- 37 »[...] ich glaube, dass es in unseren Gesellschaften sehr viele Robinsons gibt. Nicht in den verlassen Wüsten des Pazifiks, sondern am Rande unserer großen Städte, in der tumultuösen Menschenmenge [...]; dort findet man diese Robinsons, die nichts von dem haben, was man mit einem so einfachen Wort »soziale Beziehungen« nennt; die die Solidarität, die aus der Arbeitsteilung entsteht, nicht kennen, weil sie keinen Beruf haben, und die auch die Tauschsolidarität nicht kennen, weil sie nichts anzubieten und nichts entgegenzunehmen haben, sondern wirklich allein sind auf der Welt.« Für sie gelte heute im ökonomischen Sinne, was im Mittelalter für die von der Kirche Exkommunizierten im kanonischen Sinne galt: »sie sind wirklich Desolidarisierte.« (Gide 1907, 219f.)

mentsbeschlüssen, und setze ausschließlich auf die Strategien von Generalstreik und *action directe*. Während die Anrufung der Solidarität bei den Syndikalisten vor allem als revolutionäre Kampfformel diene und dazu verwendet werde, »diese Solidarität nicht nur ihren Mitgliedern, sondern auch den Arbeitern, die sich nicht bei ihnen einreihen lassen wollen, aufzuzwingen«, verbänden die Mutualisten, so Gide, mit ihrer Rede von der Solidarität »auch nicht den geringsten Plan einer sozialen Reorganisation« (ebd., 684f.). Die Solidarität, die die überkommenen Gegenseitigkeitsvereine und ihre Mitglieder verbinde, sei »nicht sehr fest« und genüge keineswegs, »um sie dazu zu bewegen, beträchtliche Opfer zu bringen« (ebd., 685). Sie beziehe sich zudem nur auf die Absicherung spezieller Unglücks- und Risikofälle; und außerdem fänden sich »die Anhänger dieser Gesellschaften auf Gegenseitigkeit [...] größtenteils unter den Angestellten und den Mittelklassen« (ebd.) – und so sei nicht zu erwarten, dass von dieser Tradition eine umfassende Bewegung zur Umgestaltung der Gesellschaft ausgehen könne.

Statt um revolutionär-syndikalistische *action directe* oder um bescheiden-mutualistische Gegenseitigkeit müsse es vielmehr um den Auf- und Ausbau genossenschaftlicher Organisationsformen des Wirtschaftslebens gehen. Der genossenschaftliche Zusammenschluss ist für Gide nämlich »eine Art wirtschaftlicher Organisation [...], die der heutigen Wirtschaftsform überlegen und dazu bestimmt ist, sie in einer näheren oder fernerer Zukunft zu ersetzen«³⁸. Denn überall im modernen Wirtschaftsleben nähmen diejenigen Organisationsformen zu, die auf »aus freien Stücken entstandener Vergesellschaftung« (Gide 1929a, 9) beruhten, etwa die gegenwärtig dominante Vergesellschaftungsform der Aktiengesellschaft. Diese stelle aber nur »eine unvollkommene Übergangsform« (ebd., 10) dar, da sie noch weit davon entfernt sei, zwischen allen Beteiligten eine wirkliche Assoziation zu stiften, wie Gide am Beispiel einer großen Bergbaugesellschaft erläutert:

»Ich sehe da wohl Heere von in einem gemeinsamen Unternehmen zu bestimmten Zwecken vereinigten Menschen: auf der einen Seite einige Tausende von Arbeitern, die die Erde durchwühlen, auf der anderen Seite einige Tausende von Aktionären, die ihr Geld eingeschossen haben; aber wie kann man darin eine wirkliche Gesellschaft im wahren Sinne des Wortes sehen? – Besteht eine Verbundenheit zwischen den Arbeitern auf der einen Seite und den Aktionären auf der andern? In keiner Weise! Für Rechnung des anderen arbeiten, heißt durchaus nicht, mit ihm verbunden sein. Ich sehe im Gegenteil zwischen ihnen keine natürliche Verwandtschaft, sondern Gegnerschaft, bei der die einen über jede Lohnerhöhung klagen, die ihre Dividenden verringert, die anderen über jede Verteilung von Dividenden, die

38 Charles Gide, Die Zukunft des Genossenschaftswesens, in: Ders. 1929, 1-26 [im Folgenden: Gide 1929a], 5. Es handelt sich um die Übersetzung eines Vortrags vom Mai 1888 vor Vertretern der Pariser Konsumgenossenschaften, der anschließend in der *Revue Socialiste* publiziert wurde.

ebenso sehr ihren Lohn mindert, wo die einen in einem Unternehmen arbeiten, dessen Früchte sie nicht ernten, und die anderen die Früchte eines Unternehmens ernten, in dem sie nicht arbeiten. Wahrlich eine sonderbare Gesellschaft, in die die einen nur ihre Börsen, die anderen nur ihren Groll und niemand sein Herz einbringt!« (ebd., 10f.)³⁹

Eine »echte Vereinigung« auf wirtschaftlichem Gebiete setze, so betont Gide, »die Gleichheit der Interessen, die Gegenseitigkeit der Dienstleistungen, den eifrigen und fröhlichen Wettstreit des guten Willens und das Gefühl voraus, an einem gemeinsamen Werke mitzuarbeiten, das zugleich das Werk aller und jedes einzelnen ist« (ebd., 11); und diese Kriterien kann für Gide nur die wirtschaftliche Organisationsform der Konsumgenossenschaft in vollem Umfang erfüllen.

Konsumvereinigungen und »genossenschaftlicher Imperialismus«

Vor diesem Hintergrund geht es Gide seit seinen ersten öffentlichen Vorträgen aus den 1870er Jahren darum, eine umfassende Bewegung zum Auf- und Ausbau großer Konsumgenossenschaften auf den Weg zu bringen. Denn anders als die Produktivgenossenschaften, die im damaligen Wirtschaftsleben nur eine geringe Rolle spielten,⁴⁰ seien die Konsumgenossenschaften, die gegenwärtig Millionen Mitglie-

39 Gide fährt an dieser Stelle fort mit den Fragen: »Sind wenigstens die von diesen Gesellschaften beschäftigten Arbeiter im Guten und Bösen, für das Alter, die Unfälle, die Gebrechen untereinander verbunden? Zuweilen, aber in sehr unvollkommenem Maße! – Besteht wenigstens Verbundenheit unter den Aktionären selbst? Auf dem Papiere ja, in dem Sinne nämlich, dass sie alle in ihren Brieftaschen Wertpapiere gleicher Farbe und Zeichnung, die Aktien, haben, nicht aber juristische Solidarität; denn die Haftung jedes einzelnen wird durch die Höhe seiner Beteiligung begrenzt – nicht tatsächliche Solidarität, denn die Aktionäre kennen sich gegenseitig gar nicht. Ja, häufig kennen sie sogar nicht einmal das Unternehmen, dessen sogenannte Gesellschafter sie sind!« (Gide 1929a, 10f.)

40 Im Kontext der 1848er-Revolution entstanden in und um Paris über 200 solcher Initiativen, aber schon 1851 waren fast alle wieder aufgelöst. Das Verbot der Gründung von Assoziationen nach dem Staatsstreich von Louis Napoléon im Dezember 1851 brachte diese Bewegung dann endgültig zum Erliegen. In den 1860er Jahren begann jedoch – 1867 wurden Kooperativen wieder erlaubt – ein neuer Aufschwung, nicht nur der Produktiv-, sondern vor allem der Kredit- und Konsumgenossenschaften. 1879 schließlich, mit dem Kongress von Marseille, kam es innerhalb der Arbeiterbewegung zum Bruch, weil der traditionelle Arbeiter-Kooperatismus hier als ungenügend verurteilt wurde, da er sich auf kleine graduelle Erleichterungen beschränke und nie und nimmer in der Lage sei, die Emanzipation des Proletariats zu erreichen (vgl. Gide 1929a). Gide erklärt in diesem Zusammenhang u.a.: »Wenn das Genossenschaftswesen nur ein Mittel wäre, besser zu leben

der zählten und »in einigen Städten Englands, Deutschlands und der Schweiz schon die Mehrheit der Bevölkerung« (Gide 1913a, 686) umfassten, bereits heute sehr erfolgreich, auch wenn ihnen nicht nur ein lebendiges Solidaritätsgefühl, sondern auch eine programmatische Solidaritätsidee weithin fehlten. Im Mittelpunkt der Genossenschaftsbewegung muss für Gide die Konsumkooperative stehen, da alle Menschen die gemeinsame Eigenschaft hätten, Verbraucher zu sein,⁴¹ auch wenn die Perspektive des Verbrauchers und der Bedarfsdeckung zur Zeit nicht im Zentrum der sozialen Organisation der Ökonomie stehe. Vielmehr sei »bei der gegenwärtigen Wirtschaftsweise der Produzent alles und der Verbraucher nichts«⁴², denn »wenn es heute Fleischer und Bäcker, Weinhändler und Gutsbesitzer gibt, so gibt es sie nicht, um uns zum geringstmöglichen Preise und im größtmöglichen Umfange mit Getreide, Brot, Fleisch und Wein zu versorgen [...], sondern dann ist das nur zu dem Zwecke so eingerichtet, damit alle diese Leute leben und ihre Geschäftchen machen« (Gide 1929b, 31). Und weil in diesem Rahmen »jeder gesondert für eigene Rechnung produziert, jeder sein Sümmchen ansammelt und denkt: nach mir die Sintflut!, keiner eine andere Sorge hat als die, seinen Konkurrenten zu beseitigen und dessen Platz auf dem Weltmarkt einzunehmen, nimmt die Produktion einen ungeordneten, fieberhaft aussetzenden Verlauf. Bald erzeugt sie nicht genug, um die Bedürfnisse zu befriedigen, häufiger erzeugt sie zu viel.« (ebd., 33) Um dies zu verhindern, habe sich, so Gide, aufseiten der Erzeuger nun immer mehr die Tendenz zur Ausbildung von Syndikaten und Kartellen durchgesetzt, um sich durch gemeinsame Preisabsprachen u.ä. vor den Schwankungen der Gütermärkte – auf Kosten der Verbraucher – zu schützen; mit der Folge, dass sich der Verbraucher nicht zufällig immer häufiger »diesen furchtbaren, tatsächlich mit einem Monopol ausgestatteten kapitalistischen Vereinigungen gegenüber sieht«, denen er »mit gebundenen Händen und Füßen ausgeliefert« (ebd., 36) sei.

oder weniger auszugeben, einige Ersparnisse zu verwirklichen oder einige Arbeiter aus der Stellung der Lohnempfänger in die von Selbständigen überzuführen, dann wäre es nicht eine wahre Leidenschaft, eine Art Religion für so viele Menschen geworden [...]. Wenn das Genossenschaftswesen kein anderes Ziel und keine andere Zukunft hätte, als die Schaffung einiger vervollkommneter Kolonialwarenläden oder einer mehr oder minder geistvollen Spareinrichtung, dann bitte ich Sie, mir zu glauben, daß es niemals Millionen von Menschen aller Länder und aller Zungen [...] vereinigt hätte.« (ebd., 5)

41 »[...] diese Tatsache des Verbrauchs ist vor allem die *allgemeinste* aller ökonomischen Tatsachen, denn jeder Mensch verbraucht« (Gide 1907, 229; Herv. i.O.).

42 Charles Gide, Die Änderungen der Wirtschaftsordnung, zu deren Verwirklichung das Genossenschaftswesen berufen ist, in: Ders. 1929, 26-49 [im Folgenden: Gide 1929b], 31. Es handelt sich um die Übersetzung eines Vortrags auf dem ersten Internationalen Genossenschaftskongress in Paris vom September 1899, in dem Gide das Programm der *École de Nîmes* dargelegt hatte.

Um hier wirksame Abhilfe zu schaffen, ruhen Gides Hoffnungen auf der Idee und dem Programm der ›Pioniere von Rochdale‹ (*Rochdale Society of Equitable Pioneers*), jener berühmten Konsumgenossenschaft, die im Jahr 1844 in Rochdale, in der Nähe von Manchester, von 28 Gründungsmitgliedern, zumeist einfachen Flanellwebern, ins Leben gerufen wurde und zunächst nur aus einem schlichten Verkaufsladen bestand. Diese Genossenschaft, die sich gegen die nur allzu oft vorkommenden Betrügereien des Einzelhandels – etwa das Beimischen von Gips ins Mehl, von Sägemehl ins Brot oder von Wasser in die Milch – zu wehren versuchte, hatte sich auf ein Organisationsprogramm verpflichtet, das für den Genossenschaftsgedanken bis heute von grundlegender Bedeutung ist. Diesem Programm zufolge wollte die Genossenschaft ihren Mitgliedern sofortige Vorteile bringen. Sie akzeptierte nur Barzahlung, um den Hang zum leichtfertigen ›Anschreibenlassen‹ zu verhindern; sie verkaufte ihre Waren nicht zum Einkaufs-, sondern nur zum tagesaktuellen Kleinhandelspreis, um Überschüsse erzielen und dadurch investieren und wachsen zu können; vor allem aber schüttete sie die Dividenden auf die Kapitaleinlagen ihrer Mitglieder nicht, wie etwa bei Aktiengesellschaften, nach der Höhe der Einlage, sondern nach der Summe der eingekauften Waren aus, um dadurch entsprechende Kaufanreize zu setzen. Und außerdem hatte hier jedes Mitglied in einer demokratisch strukturierten Organisationsform unabhängig von der Höhe seiner Einlage nur eine Stimme, sodass alle Genossen egalitär eingebunden waren.⁴³

Die Gewinne der Konsumgenossenschaft kamen auf diese Weise den eifrigsten und treuesten Käufern zugute; und dies war, so Gide, »die geniale Idee« (Gide 1929e, 193) der Rochdaler Pioniere. Allerdings, so schränkt er ein, sei »der Dividendenhunger mit wahren Genossenschaftsgeist nicht recht zu vereinbaren« (ebd.), da es wichtiger sei, möglichst den ganzen Gewinn der Entwicklung der Genossenschaftsbewegung selbst zu widmen, statt ihn wieder an die Mitglieder auszuschütten. Dieses Expansionsinteresse – und dazu sollte durchaus auch die Einrichtung von Cafés, Bibliotheken und Kulturräumen gehören – gilt Gide auch als vorrangig gegenüber dem Ziel, die Geldmittel »zur Bildung von Pensions- oder Versicherungskassen zu verwenden, was die Umwandlung der Genossenschaften in Fürsorgeeinrichtungen zur Folge hätte« (Gide 1929b, 46).

Als konkretes »Heilmittel« gegen die Übermacht der Erzeuger und Produzenten schlägt Gide vor diesem Hintergrund vor, »ihnen noch mächtigere Konsumentenvereinigungen entgegenzustellen, die entschlossen sind, die allgemeinen und dauernden Interessen gegen die Eingriffe des Monopols zu verteidigen« (ebd., 36). Denn mit der Zeit werde es zur Entwicklung von »großen Genossenschaftsverbänden unter Ansammlung eines möglichst hohen Reservefonds« zur »Schaffung von möglichst umfangreichen Großeinkaufsgesellschaften« (ebd., 46) kommen. Und

43 Vgl. dazu u.a. *Charles Gide*, Die Geschichte der Genossenschaftsbewegung in den letzten hundert Jahren, in: Ders. 1929, 189–201 [im Folgenden: *Gide* 1929e], bes. 192f.

diese Großorganisationen würden sich, so Gide, aus den bereits bestehenden Konsumgenossenschaften in dem Maße entwickeln, wie diese nicht länger »isoliert, unzusammenhängend und selbst ungeordnet bleiben« (ebd., 36). Die vereinigte Macht der Verbraucher werde nämlich »unwiderstehlich«, wenn sich große Konsumgenossenschaften nicht nur in der Arbeiterklasse, sondern in der gesamten Bevölkerung ausbilden, wenn sich also immer mehr Einwohner nicht mehr im bisherigen Handel, sondern in diesen Konsumgenossenschaften »mit allem zur Befriedigung ihrer Bedürfnisse Notwendigen versorgen« (ebd., 38).

In dem Maße, wie dies geschieht, werde, so Gides Hoffnung, »die bestehende Wirtschaftsordnung – anstatt wie jetzt mit Rücksicht auf den Produzenten und den individuellen Profit geregelt zu sein – in Zukunft auf den Verbraucher und die sozialen Bedürfnisse eingestellt« (ebd., 39) sein. Die Produktion arbeite dann

»nur noch auf Befehl, liefert lediglich das Verlangte und erzeugt infolgedessen, abgesehen von den bei allen menschlichen Plänen unvermeidlichen Irrtümern, weder zu viel noch zu wenig. Auf diese Weise muß in einer rein genossenschaftlichen Wirtschaft die Vermeidung jedes Warenüberflusses, jeder Überproduktion, aller Krisen, Arbeitslosigkeit und jener plötzlichen Arbeitseinstellungen erreicht werden, die die Kräfte des Arbeiters durch den Wechsel zwischen fieberhafter Anstrengung und demoralisierendem Müßiggang schwächen.« (ebd.)

Schließlich werde unter der Herrschaft der Genossenschaft nicht zuletzt auch das Kapital, statt wie gegenwärtig die Gewinne zu beziehen, wieder »auf seine wirkliche Bedeutung als Werkzeug im Dienste der Arbeit« (ebd., 42) zurückgeführt. Und wenn die einzelne Konsumgenossenschaft erst einmal über genügend Eigenkapital verfüge, dann könne sie sich auch mit den großen privatwirtschaftlichen Unternehmungen auf eine Stufe stellen,

»indem sie mit eigenen Mitteln selbst alles erzeugt, was sie nötig hat, und hierzu Fabriken schafft, landwirtschaftliche Güter einrichtet. Mit einem Wort, nach Eroberung des Kleinhandels beginnt die Genossenschaft, die des Großhandels, der Industrie und sogar des Ackerbaues zu wagen. Eine Art genossenschaftlicher Imperialismus kündigt sich an: Und allmählich gründen im Laufe der folgenden Jahrzehnte alle Länder Zentralgenossenschaften, Großeinkaufsgesellschaften. Der Genossenschaftsbewegung öffnet sich eine riesige wirtschaftliche Zukunft.« (Gide 1929e, 194f.)

Das friedliche Ende von Lohnarbeit und Kapitalismus

Die »soziale Reorganisation« der Gesellschaft ist für Gide also »Sache der Verbraucher und nicht der Produzenten«, denn indem ihre Genossenschaften »alles, was sie verbrauchen, direkt von den Produzenten kaufen, und indem sie es, sobald sie

wohlhabend und zahlreich genug geworden sind, selbst in ihren Fabriken und auf ihren Ländereien herstellen«, »eignen sie sich zunächst den Gewinn des Kaufmanns und dann den des Fabrikanten an« (Gide 1913a, 687) – was ihnen die scharfe Gegnerschaft der kleinen Händler und Kaufleute einbringen werde.⁴⁴ Durch die Genossenschaften würde sich, davon war Gide überzeugt, die Stellung der Arbeiterschaft im Wirtschafts- und Gesellschaftsleben grundlegend verändern, denn »solange der Arbeiter nur als Lohnarbeiter auf dem Markte auftritt und seine Kräfte dem Meistbietenden liefert, macht gerade die große Zahl seine Schwäche aus, da sie ihn der Willkür des Unternehmens preisgibt; sobald er aber als Verbraucher erscheint, macht die Zahl seine Stärke aus und sichert ihm den Sieg« (Gide 1929b, 41). Und obwohl Gide keineswegs nur die Interessen der Arbeiter im Blick hat, sondern mit seinem Großprojekt eines umfassenden »genossenschaftlichen Imperialismus« den Anspruch erhebt, eine integrale, die Interessen aller Bevölkerungsgruppen – insofern alle Konsumenten sind – berücksichtigende Wirtschaftsordnung anzustreben, macht er keinen Hehl daraus, dass es ihm in besonderer Weise um die Emanzipation des Arbeiters geht: »Das, was wir wollen, ist die Hebung des Arbeiters in seiner Eigenschaft als Arbeiter, damit er sich für angesehen genug halten und auf seine Stellung stolz genug sein kann, um nicht aus ihr herauszustreben und die keines anderen beneiden zu müssen.« (ebd., 44)

In dem Maße, wie der Siegeszug der Konsumgenossenschaften gelingt und sich die Ökonomie des ganzen Landes allmählich von einer privatkapitalistischen in eine genossenschaftliche Organisationsform transformiert, würde sich, so Gide, das System der Lohnarbeit und die Ausbeutung des Arbeiters auflösen, denn wenn die Menschen auf diese Weise nicht mehr bei ihren bisherigen Arbeitgebern, sondern bei den Genossenschaften beschäftigt seien, dann sei derjenige, »der im Dienste ei-

44 In der Tat ging von diesen Kreisen eine zum Teil erbitterte Gegenwehr gegen die Konsumgenossenschaften aus, die von Boykottaufrufen bis hin zu Morddrohungen reichte (vgl. *Sheradin* 2000, 148); und auch innerhalb der ja vor allem vom Kleinbürgertum getragenen französischen *Radicaux* stießen die Ideen Gides auf deutlichen Widerstand. Gide selbst, der in diesem Zusammenhang stets das »Vorherrschen des individualistischen Gefühls in Frankreich« (*Charles Gide*, Die Feinde der Genossenschaft, in: Ders. 1929, 66-87 [im Folgenden: *Gide* 1929d], 85) beklagte, hatte zu den Zukunftsaussichten der kleinen Händler auf einem Genossenschaftskongress in Grenoble im Oktober 1893 u.a. erklärt: »Selbst wenn unsere Genossenschaften nicht dazu berufen sein sollten, den Kleinhandel zu ersetzen, dann wären es eben die Warenhäuser. Aber was wäre dabei für ihn gewonnen? Ich habe zu den Kaufleuten von Montpellier gesagt: ›Auf alle Fälle sind Sie dazu bestimmt, vernichtet zu werden, es handelt sich nur darum, durch wen. Nun, da sollten Sie es doch vorziehen, von uns aufgezehrt zu werden, da wir die Interessen der Verbraucher, der Allgemeinheit, der Demokratie vertreten, anstatt von den Warenhäusern, die nur eine Handelsaristokratie repräsentieren.«« (ebd., 73)

ner Genossenschaft arbeitet, *der er selbst als Mitglied angehört*, recht nahe daran [...], sein eigener Herr zu sein« (Gide 1913a, 687; Herv. i.O.).

Diese Umwälzung zur *république coopérative* der Zukunft, die Gide explizit als eine Revolution bezeichnet, werde sich allerdings allmählich und ohne jede Gewaltanwendung vollziehen. Sie sei auch »nicht vom Eingreifen des Staates oder von irgendeiner anderen Zwangsanstalt« zu erwarten. Sie hänge allein ab »von den freien Entschlüssen Einzelner [...], die auf dem Wege freiwilliger Vereinigungen ausgeführt werden und auf dem Markte gemäß dem gemeinen Recht wirksam werden« (Gide 1929b, 42f.); und sie werde sich vollziehen, »ohne irgendwie an dem zu rühren, was man die Grundlage der sozialen Ordnung nennt: Eigentum, Erbrecht, Zinsen und ohne andere Enteignung, als die, die sich aus dem freien Spiel der heutigen wirtschaftlichen Gesetze ergäbe« (Gide 1913a, 687). Denn wenn man wirklich einmal annehme, so Gide, »daß die Genossenschaften sich über ein ganzes Land erstrecken« und »Eigentümer der gesamten Produktionsmittel in Handel, Industrie und Landwirtschaft des Landes geworden sind – wer sind dann die wahren Eigentümer, wenn nicht die arbeitenden Klassen [...]?« (Gide 1929b, 41)

So wie die Revolution vor einem Jahrhundert »die Demokratie auf dem Gebiete der Politik verwirklicht« habe, so sei es nun die historische Mission der Konsumgenossenschaften, die »Demokratie in der Wirtschaft« zu realisieren. Und bis ins hohe Alter war Charles Gide davon überzeugt, dass sein genossenschaftliches Programm einer »sozialen Reorganisation« der Gesellschaft den Fluchtpunkt der historischen Entwicklungsdynamik moderner Gesellschaften angemessen in den Blick genommen habe. Von daher konnte er 1889, aus Anlass der 100-Jahr-Feierlichkeiten der Französischen Revolution, im Blick auf die Zukunft emphatisch ausrufen:

»Und wenn die zweite Hundertjahrfeier des Jahres Neunundachtzig kommt – was von uns niemand erleben wird –, die aber unsere immer noch lebenden und dann unzählbaren Genossenschaften feiern werden, dann können vielleicht unsere Enkel die Krönung des Gebäudes sehen und die Ankunft dessen begrüßen, was ich – ohne diesem Worte irgendwelche politische Bedeutung beizulegen und es einzig und allein im wirtschaftlichen Sinne verwendend – die Genossenschaftsrepublik nennen möchte. Glückliche jene, die sie erleben!« (ebd.)⁴⁵

45 Knapp 40 Jahre später, in einem Vortrag auf dem Kongress des Internationalen Genossenschaftsbundes in Stockholm vom August 1927, sollte Gide in einem ähnlichen Zukunftsausblick dann zwar immer noch optimistisch, aber schon vorsichtiger formulieren: »Die alle Menschen umfassende Genossenschaft? Ein in einer einzigen großen Genossenschaft und nicht nur in einem Völkerbund geeintes Europa? Geldloser Austausch ohne Profit statt des nationalen und internationalen Handels? Die Arbeitergenossenschaft anstelle der Lohnarbeit? [...] Ich weiß es nicht. Aber ich bin sicher, daß die Genossenschaft wenigstens die Menschen besser gemacht haben wird.« (Gide 1929e, 201)

3.3 EINE KONTRAKTUALISTISCHE GERECHTIGKEITSTHEORIE DER SOLIDARITÄT: LÉON BOURGEOIS

Auch wenn sich die französischen Solidaristen der Jahrhundertwende nie zu einer geschlossenen Gruppierung mit einer einheitlichen Sozialdoktrin formiert haben, sondern höchst unterschiedliche sozialpolitische Reformansätze vertraten, ist unbestreitbar, dass das Programm und Profil, vor allem aber der politische Erfolg dieser Reformbewegung aufs Engste mit einer einzelnen Person verbunden ist: Léon Bourgeois (1851-1925), der zu Recht als die zentrale Schlüsselfigur des republikanischen *solidarisme* gilt. Als Sohn eines jüdischen Uhrmachers in Paris geboren und im kleinbürgerlich-handwerklichen Milieu aufgewachsen, dem er politisch zeitlebens eng verbunden bleiben sollte, kann Bourgeois als ein typischer Vertreter der ersten Generation der Dritten Republik gelten.¹ Als junger Student der Rechte nahm er als Freiwilliger am Deutsch-Französischen Krieg teil und führte danach sein Jura-Studium weiter, das er 1875 mit dem Doktorat abschloss. 1876 trat er in den öffentlichen Verwaltungsdienst ein und übernahm während der 1880er Jahre Ämter als Subpräfekt und Präfekt in mehreren französischen Departements. 1887 wurde er im Alter von 36 Jahren Polizeipräfekt in Paris und zog bereits ein Jahr später zum ersten Mal in die Abgeordnetenkammer ein, wo er sich dem linken Flügel der *radicaux* um George Clemenceau anschloss. Dort avancierte er, nach dem durch den Panamaskandal bedingten Rückzug Clemenceaus (1893), zur charismatischen Leitfigur dieser Gruppierung, aus der dann im Jahr 1901 der *parti républicain, radical et radical-socialiste* hervorgehen sollte.

Seit 1890 übernahm Bourgeois Ministerämter für Erziehung und für Justiz, bevor er im November 1895 für ein knappes halbes Jahr Ministerpräsident der ersten rein radikal-republikanischen und von den Sozialisten tolerierten Regierung der Dritten Republik werden sollte. Bourgeois, der Freimaurer war und »sein Kabinett mit 8 Freimaurern (von insgesamt 10 Ministern)« (Reisz 2006, 79) besetzte, wollte in seiner Amtszeit u.a. ein Gesetz zur Einführung der progressiven Einkommensbesteuerung durchbringen, scheiterte damit jedoch am Widerstand des mehrheitlich konservativ besetzten Senats. Daraufhin trat er im April 1896 zur Enttäuschung sei-

1 Zur Biographie vgl. neben den knappen Hinweisen in Audier 2007, 9-12 und Ders. 2010, 15-23 als ausführliche Studie vor allem Marc Sorlot, Léon Bourgeois (1851-1925): Un moraliste en politique, Paris: Bruno Leprince 2005 [im Folgenden: Sorlot 2005]. Vgl. zur Bedeutung Bourgeois' insgesamt auch Jack Ernest S. Hayward, The Official Social Philosophy of the French Third Republic: Léon Bourgeois and Solidarism, in: International Review of Social History 6 (1961), 19-48.

ner politischen Freunde vom Amt des Ministerpräsidenten zurück.² Später schlossen sich weitere Ministerämter, aber auch höchste Staatspositionen wie die Präsidentschaft des Abgeordnetenhauses (1902-1904) und die Senatspräsidentschaft (1920-1923) an; unterbrochen nur von einem zwischenzeitigen Rückzug aus dem öffentlichen Leben nach dem Tuberkulose-Tod seiner Frau und seiner Tochter im Jahr 1904. Als aktiver republikanischer Sozialreformer war er neben seinen politischen Ämtern in zahlreichen bildungs-, gesundheits- und sozialpolitischen Initiativen und Vereinigungen engagiert, etwa als Präsident der 1866 von Jean Macé gegründeten *Ligue de l'enseignement*, als Gründer der *Association internationale pour la lutte contre le chômage* u.ä.

Seit den späten 1890er Jahren galt Bourgeois' Interesse – neben den solidaristischen Kernanliegen der Bildungs- und Sozialpolitik – vor allem den Fragen der Kriegsprävention und der internationalen Sicherheit. So fungierte er als Leiter der französischen Delegationen der Friedenskonferenzen von Den Haag (1899 und 1907), wo er schon früh Konzepte einer europäischen Friedensordnung auf der Grundlage einer – über Woodrow Wilsons ›14-Punkte-Programm‹ von 1918 deutlich hinausgehenden – *Société des Nations* mit dem Recht zu verbindlichen Schiedssprüchen bei internationalen Streitigkeiten entwickelte. Und auch wenn er sich mit diesen Vorstellungen kaum durchsetzen konnte, wurde er 1919 zum ersten Präsidenten des Völkerbundes nominiert und ein Jahr später für seine langanhaltenden friedenspolitischen Bemühungen mit dem Friedensnobelpreis ausgezeichnet.

Léon Bourgeois wird in der Literatur immer wieder als ›Vater des Solidarismus‹ bezeichnet. Sein 1896 als Buch erschienener – und bis heute nicht ins Deutsche übertragener – Text *Solidarité*³ gilt als das zentrale Grunddokument der solidaris-

-
- 2 Vgl. dazu ausführlich Sheradin 2000, 200-216. Ein Gesetz zur progressiven Einkommensbesteuerung ist nach jahrzehntelangen Querelen und Verweigerungen erstmals 1914 zustande gekommen, als es um die Finanzierung der Militärausgaben des Ersten Weltkrieges ging.
 - 3 Diese kleine Programmschrift, die im Oktober 1896, wenige Monate nach Bourgeois' Amtsverzicht, erschien, enthält vier Aufsätze, die ein Jahr zuvor, zwischen März und Mai 1895, in der Zeitschrift *La nouvelle revue* erschienen waren, noch bevor Bourgeois im November 1895 zum Ministerpräsidenten gewählt wurde. In die dritte Auflage aus dem Jahr 1902 wurde dann als Anhang der Vortrag Bourgeois' auf dem Pariser Erziehungskongress vom September 1900 (*Rapport*), ein Auszug aus der anschließenden Diskussion (*Extrait du compte rendu de la séance*) sowie Bourgeois' dortiger Abschlussvortrag (*Discours de clôture*) aufgenommen. Dieser Band erlebte bereits im Jahr 1912 seine siebte Auflage. Seine zwölfte Auflage erfuhr er im Jahr 1931. Danach geriet der Band jedoch in Vergessenheit und war lange Zeit »schwer aufzufinden« (Jacques Eloy, Relire Léon Bourgeois, in: Léon Bourgeois, *Solidarité*, Villeneuve d'Ascq (Nord): Presses universitaires du Septentrion 1998, 7-10, 7). Erst im Jahr 1998 erschien eine Neuauflage dieses

tischen Bewegung, mit dem »die Idee der Solidarität in die Politik eingetreten« (Blais 2007, 19) ist. Bourgeois' knapp 50 Druckseiten umfassendes Manifest galt im Frankreich des frühen 20. Jahrhunderts schon bald als Klassiker und wurde in vielfacher Form »in Lesebüchern, Darstellungen der weltlichen Moral und populären Büchern über Sozialpolitik« (Feilbogen 1915, 69) präsentiert und propagiert. Auch wenn viele weitere Autoren zur Entfaltung und Verbreitung republikanisch-solidaristischen Gedankenguts beigetragen haben, so bleibt festzuhalten, dass Bourgeois in diesen Diskursen allein schon aufgrund seiner politischen Prominenz eine zentrale Stellung einnimmt, obwohl seine Beiträge zur solidaristischen Theoriebildung neben der kleinen Programmschrift aus dem Jahr 1896 nur aus verschiedenen Vortrags- und Diskussionsbeiträgen zu wissenschaftlichen Konferenzen und politischen Kongressen bestehen.⁴

»Klassikers« des republikanischen Solidarismus, die sich an der fünften Auflage aus dem Jahr 1906 orientiert. Eine weitere Ausgabe dieser Textsammlung erschien, von Marie-Claude Blais herausgegeben und mit einer ausführlichen Einleitung (7-45) versehen, im Jahr 2008 bei Le Bord de l'eau. Diese Ausgabe enthält zusätzlich fünf weitere Texte Bourgeois' aus den Jahren 1901 bis 1909. Im Folgenden wird *Solidarité* nach dieser Ausgabe zitiert.

- 4 Zu erwähnen sind hier zunächst die 14 frühen, zwischen 1890 und 1896 entstandenen Beiträge in: *Léon Bourgeois, L'éducation de la démocratie française*, Paris: Cornély 1897 [im Folgenden: *Bourgeois* 1897]. Vor allem aber sind diejenigen Texte zu nennen, die Bourgeois aus Anlass der drei Solidarismus-Konferenzen der *École des hautes études sociales* im Herbst 1901 verfasst hat. Sie sind dokumentiert in dem Band *Essai d'une Philosophie de la Solidarité. Conférences et discussions. Présidés par M.M. Léon Bourgeois et Alfred Croiset* (1902), 2. Aufl., Paris: Alcan 1907. Es handelt sich um drei Vorträge, die Bourgeois am 6.11., am 20.11. und am 4.12. des Jahres 1901 gehalten hat. Sie wurden jeweils ergänzt durch sich einige Tage später anschließende Diskussionsabende (am 13.11., 27.11. und 11.12.), an denen u.a. auch Charles Gide teilnahm. Die Vorträge und Diskussionen sind in diesem Band dokumentiert unter dem Titel *L'idée de solidarité et ses conséquences sociales* (ebd., 1-119). Der Band enthält zudem Vorträge und Diskussionen von weiteren Solidarismus-Konferenzen zwischen Januar und März 1902, an denen Bourgeois aber nicht mehr teilgenommen hat. Im Winter 1902/03 fanden weitere Solidarismus-Konferenzen an der *École des hautes études sociales* statt, deren Beiträge unter dem Titel *Les applications sociales de la solidarité* (Paris: Alcan 1904) veröffentlicht wurden und zu denen Bourgeois ein Vorwort beisteuerte (ebd., V-XXII). Relevant für Bourgeois' Beitrag zur Solidarismus-Debatte ist schließlich noch sein 1914 erschienener Band *La politique de la prévoyance sociale*, Bd. 1, Paris: Charpentier [im Folgenden: *Bourgeois* 1914], der mehr als 20 Vorträge und Gelegenheitstexte Bourgeois' aus der Zeit von 1894 bis 1912 versammelt und sich vor allem praktischen Fragen zuwendet (er untergliedert sich in die beiden Teile: *La doctrine et la méthode* und *Les moyens de lutte*

Bourgeois ist für die solidaristische Sozialphilosophie vor allem deshalb von Bedeutung, weil er den von Alfred Fouillée nur am Rande erwähnten Topos des ›Quasi-Vertrags‹ zum Fundament einer neuartigen republikanisch-kontraktualistischen Theorie sozialer Gerechtigkeit zu erheben versucht – und weil er damit die Hoffnung verbindet, auf diese Weise die moralischen Grundlagen für den Ausbau der liberalen Republik zu einem demokratisch legitimierten Wohlfahrtsstaat liefern zu können. Im Mittelpunkt dieser solidaristischen Gerechtigkeitstheorie steht dabei ebenfalls – wie schon bei so unterschiedlichen Autoren wie Comte, Fouillée und Leroux – das Motiv der sozialen Schuld (*dette sociale*), das Bourgeois jedoch – anders als seine Vorläufer – nicht nur zur Illustration der unentrinnbaren historisch-gesellschaftlichen Solidarzusammenhänge verwendet, in denen sich jeder Mensch von Geburt an wiederfindet. Vielmehr baut er dieses Motiv nun systematisch zu einer modernen Gerechtigkeitstheorie aus, womit er innerhalb des solidaristischen Diskurses theoretisches Neuland betritt.⁵

Im Folgenden will ich zunächst Bourgeois' – im Wesentlichen im Rahmen des bisherigen solidaristischen Denkens verbleibende – Solidaritätskonzeption und seinen spezifischen Zugang zu dieser Schlüsselkategorie moderner Gesellschaften nachzeichnen (3.3.1), bevor ich seine daran anschließenden Perspektiven zur Frage nach der Verhältnisbestimmung von Solidarität und Gerechtigkeit zur Sprache bringe (3.3.2). Auf dieser Grundlage sind dann Bourgeois' Konzepte der *dette sociale* und des *quasi-contrat* zu erläutern (3.3.3; 3.3.4), um die Frage zu klären, inwiefern sich hier Perspektiven einer modernen Solidaritätstheorie sozialer Gerechtigkeit identifizieren lassen, die die normative Selbstverständigung moderner Gesellschaften auch heute noch inspirieren können.

contre les maux sociaux). Ihm folgte im Jahr 1919 ein weiterer, etwa 25 Texte Bourgeois' umfassender Teilband unter dem Titel: *L'action*, Paris: Charpentier, der für die theoretische Klärung des Konzepts eines republikanischen *solidarisme* aber wenig hergibt.

- 5 So notiert Zoll 2000, 79: »Bourgeois wurde in seiner Bedeutung als Theoretiker zumeist verkannt, da seine Texte [...] nicht im wissenschaftlichen Jargon abgefasst sind. Dabei hat er eine originelle, innovative Theorie der sozialen Solidarität vorgelegt, deren Relevanz weit über die der Schule oder Doktrin des Solidarismus hinausreicht [...]«. So richtig der Hinweis auf die ›originelle, innovative Theorie‹ ist, so irritierend bleibt freilich die Behauptung, diese reiche über die ›Doktrin des Solidarismus‹ weit hinaus, denn im Zentrum dieser ›Doktrin‹ stehen gerade die Ideen und Konzepte Bourgeois'.

3.3.1 *Solidarité d'abord*: Soziale Solidarität und postliberaler Republikanismus

Wie die Vertreter des französischen *solidarisme* insgesamt, so ist auch Léon Bourgeois ein glühender Anhänger der Revolution mit ihrer Trias von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit. Allerdings ist er davon überzeugt, dass die normativen Leitbegriffe des späten 18. Jahrhunderts nach einem Centenarium historisch-politischer Lernerfahrungen einer neuen Lesart bedürfen. So erklärt er im Jahr 1900, dass die Revolution damals zwar getan habe, was ihr möglich war, als sie allen Menschen die gleichen Rechte und das erste der Güter, die Freiheit, gegeben habe;⁶ mittlerweile habe sich im Hinblick auf die individuelle Freiheit der Menschen jedoch eine zweifache Wahrheit zu erkennen gegeben: Zum einen sei deutlich geworden, dass individuelle Freiheit in der Tat die erste Bedingung des Lebens und des menschlichen Fortschritts darstelle, sodass die Freiheit für den Einzelnen unbedingt zu verteidigen sei, und zwar »nicht nur die Freiheit seines materiellen Lebens, seiner Arbeit und seines Gewinns, sondern die seines Geistes und seines Gewissens als Garantie aller anderen Freiheiten« (Bourgeois 2008d, 148). Zum anderen sei aber unübersehbar geworden, dass diese Freiheit längst nicht für jeden gesichert sei, wie Bourgeois unter Hinweis auf amerikanische *trusts* erklärt: »Was sind diese *trusts*, durch ihren Missbrauch, anderes als das Instrument zur Zerstörung der Freiheit der größten Zahl? [...] Wenn einige Milliardäre ganze Klassen der Gesellschaft ruinieren – lässt man sie dann sagen, dass sie schlicht und einfach von ihrer individuellen Freiheit Gebrauch gemacht haben, dass sich ihr Monopol einzig ihrer Freiheit verdankt?« (ebd., 149) Einige Jahre später schreibt er dazu:

»Gegen den Missbrauch der Macht und der Autorität hat 1789 gesagt: Freiheit! Und es war nötig, es zu sagen; aber 1789 konnte nicht daran denken, die Freiheit gegen die damals unbekannten Gefahren zu garantieren, gegen die außergewöhnliche Macht akkumulierter Kapitalien, noch multipliziert durch den unaufhörlichen Fortschritt der Wissenschaft. Freiheit, wie sie die Theoretiker der reinen Politischen Ökonomie definieren, ist schlicht und einfach das, was unsere Vorgänger Macht genannt haben. Sie ist das, was einem Milliardär erlaubt, die Bedingungen der Produktion und des Verkaufs eines bestimmten Objekts in einem ganzen Land in seinen Händen zu halten, sodass jeder Konsument gezwungen ist, dessen drakonische

6 Vgl. Léon Bourgeois, Discours du clôture au Congrès d'Éducation Sociale en 1900, in: Ders. 2008, 141-158 [im Folgenden: *Bourgeois* 2008d], 148.

Forderungen zu erfüllen. Worin besteht die Freiheit der armen Leute angesichts dieser Freiheit, die der Chef eines Trusts beansprucht?«⁷

Die Menschenrechtserklärung der Revolution ist für Bourgeois deshalb durch eine Erklärung der Menschenpflichten zu erweitern;⁸ und zwar dergestalt, dass diese *devoirs* das liberale Privatrecht und die *droits de l'homme* durch ein ebenbürtiges Sozialrecht – durch eine »*théorie du devoir social*« und eine »*loi sociale*«⁹ – ergänzen und vervollständigen. Denn im Hinblick auf die sozialen Pflichten habe die Revolution zu wenig geleistet. Sie habe zwar »die Freiheit und Gleichheit geregelt und organisiert, aber sie hat die Brüderlichkeit wie ein höheres Gefühl betrachtet, das dadurch der Intervention durch positives Recht entging« (ebd., 148). Die gefühlsbasierte und sanktionsunfähige Idee der *fraternité républicaine* sei in diesem Sinne durch »eine neue Regel des *Sozialrechts*«¹⁰ zu ersetzen, denn nur so könne ein rechtlich verbindliches Fundament gelegt werden, das die Prinzipien von individueller Freiheit und Gleichheit nicht nur für einige, sondern wirklich für alle Gesellschaftsmitglieder zugänglich macht.

Die Trias von ›Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit‹ will Bourgeois deshalb durch die neue Trias von ›Solidarität, Gleichheit, Freiheit‹ ersetzen. So erklärt er im Jahr 1990 programmatisch:

»Die Solidarität ist das erste Faktum, vorgängig zu jeder sozialen Organisation; sie ist zur gleichen Zeit der objektive Seinsgrund der Brüderlichkeit. Mit ihr muss man anfangen. *Solidarität* zuerst (*solidarité d'abord*), dann *Gleichheit* oder *Gerechtigkeit*, die in Wahrheit identisch sind, schließlich: *Freiheit*. Dies ist die notwendige Ordnung der drei Ideen, mit denen die Revolution die soziale Wahrheit auf den Punkt bringt.« (Bourgeois 2008c, 122f.; Herv. i.O.)

7 Léon Bourgeois, L'idée de solidarité et ses conséquences sociales, in: Essai d'une philosophie de la solidarité (1902), 2. Aufl., Paris 1907, 1-119 [im Folgenden: *Bourgeois* 1907], 58.

8 »Die Revolution schuf die Erklärung der Rechte. Es kommt darauf an, ihr eine Erklärung der Pflichten hinzuzufügen«, so Bourgeois in der Diskussion auf dem Erziehungskongress: Léon Bourgeois, Extrait du compte rendu de la séance du Congrès d'Éducation Sociale du jeudi soir 27 septembre 1990, in: Ders. 2008, 121-140 [im Folgenden: *Bourgeois* 2008c], 133.

9 Léon Bourgeois, Solidarité, in: Ders. 2008, 47-101 [im Folgenden: *Bourgeois* 2008a], 94.

10 Léon Bourgeois, Rapport au Congrès d'Éducation Sociale en 1900, in: Ders. 2008, 104-120 [im Folgenden: *Bourgeois* 2008b], 105; Herv. i.O.

Wissenschaftliche Gesetze: Ein notwendiges Band der Solidarität

In diesem Rahmen hatte Bourgeois für seine Programmschrift aus dem Jahr 1896 auch schlicht den Namen *Solidarité* gewählt. Dieser Text, in dem er nicht weniger als einen gerechtigkeitstheoretischen Neuansatz für die politische Philosophie der Dritten Republik präsentieren will, beginnt jedoch nicht mit philosophischen Reflexionen, sondern – dem damaligen Zeitgeist entsprechend – mit den neuesten Erkenntnissen der Naturwissenschaften. Wie im solidaristischen Diskurs seiner Zeit insgesamt, so bildet auch für Bourgeois die *solidarité naturelle* den Ausgangspunkt der Überlegungen. Diese »natürliche Solidarität« sei in den letzten Jahren insbesondere von der Biologie und der Physiologie nicht nur im Hinblick auf die Gesetzmäßigkeiten des organischen Lebens, sondern auch bezüglich der wissenschaftlichen Entwicklungsgesetze der Gesellschaften entdeckt und beschrieben worden (vgl. Bourgeois 2008a, 70). Während sich die gesellschaftlichen Selbstverständigungsdiskurse in Politik und Philosophie bisher stets zwischen der liberalen Politischen Ökonomie und den verschiedenen sozialistischen Schulen bewegten und um konkurrierende Leitbilder von Individualismus und Kollektivismus kreisten, habe sich durch die Naturwissenschaften nun »eine neue, höhere und verständigere Sichtweise« angekündigt, »die die Idee von morgen hervorbringen wird« (ebd., 51f.): die Einsicht nämlich, dass es »zwischen jedem Individuum und allen anderen ein notwendiges Band der *Solidarité*« (ebd., 53; Herv. i.O.) gebe.

Im Einklang mit den szientistischen Überzeugungen seiner Zeit erklärt Bourgeois: »Wie die physischen, chemischen und biologischen Phänomene gehorchen auch die ökonomischen und sozialen Phänomene [...] unausweichlichen Gesetzen. Die einen wie die anderen sind notwendigen Kausalbeziehungen unterworfen, und nur die induktive Methode ermöglicht es der Vernunft, diese zu erkennen und zu bemessen.« (ebd., 56) Die sozialen Gesetzmäßigkeiten seien zwar komplexer als die Gesetze der Physik oder Chemie, und ihre exakte wissenschaftliche Bestimmung deshalb schwieriger; dies ändere aber nichts an ihrer grundsätzlichen Existenz. Für Fragen der politischen Gestaltung des sozialen Lebens gelte deshalb – und hier übernimmt Bourgeois' *Solidarité* vollständig die Perspektive der naturalistischen Schule – der Grundsatz: »Alles, was man jenseits oder gegen die natürlichen Gesetze zu unternehmen versucht, ist vergeblich und zur Erfolglosigkeit verurteilt« (ebd., 57); eine Tatsache, die in den *théories subjectives* und im *verbalisme philosophique* zu kurz komme.

Die *lois sociales naturelles* gelten für Bourgeois also in unerbittlicher Weise. Dies ist für ihn jedoch kein Anlass, die spencersche These vom *struggle for life* anzuerkennen. Zwar habe die Biologie deutlich gemacht, dass sich individuelle Organismen nur durch ihre permanente Anpassung an veränderte Umweltbedingungen

erhalten und fortentwickeln könnten, sodass *les individualistes*¹¹ den sozialen Fortschritt und die Lösung der sozialen Probleme in strikter Analogie zum biologischen Fortschritt der Arten konzipierten und die Parole »*Laissons donc faire et laissons passer*« (ebd., 61) ausgaben, der zufolge jeder staatliche Eingriff zugunsten der Schwachen ebenso willkürlich wie aussichtslos sei. Allerdings sei diese ›individualistische‹ Lesart der biologischen Evolution nicht die einzig mögliche Interpretation dieser ›natürlichen Gesetze‹. Ganz in der Tradition des französischen ›Reform-Darwinismus‹ (Linda L. Clark) recurriert hier auch Bourgeois vor allem auf die Arbeiten von Henri Milne Edwards und seine Koordinationstheorie der Entwicklung der Arten (vgl. Clark 1984, 67-74). Der individualistischen Lehre vom *lutte pour l'existence* sei nämlich die biologische Doktrin einer fundamentalen *solidarité des êtres*, einer natürlichen Solidarität und Interdependenz, entgegenzustellen, wie sie sich aus dem Studium der Entwicklungsbedingungen biologischer Organismen ergebe:

»Jedes Individuum, jedes lebende Wesen, ist ein Aggregat, und die Teile, aus denen es sich zusammensetzt, sind selbst wieder Individuen, lebende Wesen. [...] Nun tendieren diese ersten Elemente individuell zu ihrer Existenzerhaltung und Entwicklung; sie sind jedoch durch eine enge Solidarität verbunden. Sie sind nicht nebeneinander gestellt ›wie die Steine auf einem Steinhaufen‹; sie bekämpfen sich nicht, sie zerstören sich nicht blind wie Krieger in einem dichten Gedränge. Sie entwickeln sich, jedoch trägt ihre Entwicklung zugleich zur Entwicklung des ganzen Organismus bei, den sie bilden; sie entwickeln sich, und ihre eigene Evolution ist eine Funktion der kollektiven Evolution. Sie sind, mit einem Wort, *Assoziierte*.« (Bourgeois 2008a, 66; Herv. i.O.)¹²

Diese natürliche *association* hindere den Einzelnen also nicht; sie stärke vielmehr seine Kräfte und beschleunige seine Entwicklung. Die Assoziation sei deshalb für jeden Einzelnen ein Gewinn, wobei sie sich selbst nur in dem Maße erhalten könne,

11 Explizit nennt Bourgeois in diesem Zusammenhang den liberalen Nationalökonom Yves Guyot; vgl. Bourgeois 2008a, 22 u.ö., den langjährigen Chefredakteur des wirtschaftsliberalen *Journal des économistes*.

12 Einige Jahre später notiert Bourgeois – in Anlehnung an die mittlerweile weitverbreitete Formel Herbert Spencers – ergänzend: »Die lebende Materie tendiert zum Übergang vom Homogenen zum Heterogenen. Es gibt eine zunehmende funktionale Differenzierung der Teile, Anpassung an verschiedene und übereinstimmende Aufgaben. Und das dauerhafte Gleichgewicht eines Typus erhält sich durch eine echte solidarische Assoziation der verschiedenen Teile, wobei jedes eine bestimmte Spezialisierung aufweist, aber alle in einem gemeinsamen Bestreben zusammenkommen. Diese Assoziation ist die Bedingung des Erfolgs im Kampf um die Existenz. Von daher ist jedes Wesen, das lebt und sich entwickelt, eine *Assoziation* [...].« (Bourgeois 1907, 3; Herv. i.O.)

in dem sich ihre Elemente – im Rahmen ›assoziierter Aktivitäten‹ – entwickeln und entfalten. In diesem Sinne eröffne die biologische Wissenschaft »die definitive Wahrheit: individuelle, isolierte Aktivitäten wachsen langsam; entgegengesetzte zerstören sich; nebeneinandergeordnete addieren sich; nur assoziierte Aktivitäten wachsen schnell, erhalten und multiplizieren sich« (ebd., 67).

Gleichgewichtszustände und ›dépendance réciproque‹

Auch Bourgeois will nun – und dieser Gedankengang enthält im solidaristischen Diskurs seiner Zeit ebenfalls wenig Neues – dieses Assoziations- und Koordinationstheorem aus der Biologie auf die Gesellschaft, vom organischen auf das soziale Leben übertragen. Zwar distanziert er sich von jenem organizistischen Naturalismus, der die Naturwissenschaften direkt zur ›höchsten Philosophie‹ erhebt,¹³ da die menschliche Gesellschaft nicht mit einem tierischen Organismus zu vergleichen sei.¹⁴ Dennoch sieht auch Bourgeois das soziale – ähnlich wie das organische – Leben vor allem von Phänomenen und Gesetzen einer vom Willen und Bewusstsein der Individuen unabhängigen Interdependenz und Solidarität beherrscht. Nicht nur für biologische Arten, sondern auch für menschliche Gesellschaften gelte, dass der Kampf um die individuelle Entwicklung die erste Bedingung des gesamten Fortschritts sei, dass nur die freie Entfaltung der Fähigkeiten der Individuen die Entwicklung der gesamten Gesellschaft vorantreiben könne. Ähnlich wie die biologi-

13 Namentlich nennt Bourgeois als »einen wichtigen Naturalisten der Gegenwart« den Zoologen Edmond Perrier, für den »die Naturwissenschaften nicht nur die höchste Philosophie darstellen, sondern auch die einzige, die in der Lage ist, den Regierungen die nötigen Erleuchtungen zu liefern, um die größten Plagen der Gegenwart auszuloten und zu kurieren« (Perrier, Faune des côtes de Normandie, 1894; zit. nach Bourgeois 2008a, 68).

14 Bei den biologischen Organismen sei allein die Natur das handelnde Subjekt, während die einzelnen Teile völlig willenlos seien. Menschliche Gesellschaften dagegen seien – wie Bourgeois später ganz im Sinne Alfred Fouilléés betonen sollte – durch »ein neues Element« gekennzeichnet: »Das Denken, das Bewusstsein, den Willen« (Bourgeois 1907, 7), also durch das Element einer freien Moralität des Menschen, die sich nicht auf unpersönliche, rein biologisch-organische Entwicklungsprozesse reduzieren lasse. Und dies gelte auch umgekehrt: »Die Natur entkommt dem Willen des Menschen nicht; sie verändert sich unaufhörlich durch menschlichen Einfluss.« (ebd., 59) Fouillée habe deshalb, so Bourgeois, die menschliche Gesellschaft mit Recht als *un organisme contractuel* bezeichnet und damit deutlich gemacht, dass hier wissenschaftliche Bestandsaufnahme und Beschreibung mit moralischem Sollen und Wollen zusammenfallen (vgl. ebd., 7). Schon in *Solidarité* war diese starke Bezugnahme auf Fouillée unübersehbar, auch wenn sich Reminiszenzen an dessen Motiv des *organisme contractuel* dort noch nicht finden.

sche Evolution der höheren Lebewesen laufe deshalb auch die soziale Evolution menschlicher Gesellschaften auf stets höhere Gleichgewichtszustände hinaus, in denen die individuelle Aktivität der Einzelnen zunehmend höhere Freiheitschancen finde und gerade dadurch das Entfaltungsniveau der Gesellschaft als ganzer erhöhe. Die gesellschaftlichen Entwicklungsprozesse laufen insofern auch für Bourgeois auf einen Zustand hinaus, in dem sich Individuum und Gemeinschaft, Freiheit und Einbindung, Individualismus und Kollektivismus nicht länger gegeneinander in Stellung bringen lassen. Vielmehr werde in diesem Prozess ein Zustand menschlicher Zivilisation erreicht, in dem, wie Bourgeois mit einem Zitat aus Fouilléés *Science sociale* verdeutlicht, »die zwei simultanen Effekte des Fortschritts, die bisher brutale Gegensätze waren, wirklich untrennbar werden: das Wachstum des individuellen Lebens und das Wachstum des sozialen Lebens« (Bourgeois 2008a, 69). Von daher erweise sich das »Gesetz der Solidarität nicht als eine äußere und willkürlich auferlegte Notwendigkeit, sondern als ein für das Leben unverzichtbares Gesetz der inneren Organisation, nicht als eine Knechtschaft, sondern als ein Mittel der Befreiung« (ebd.).

So wie die moderne Astronomie für den Sternenhimmel die Gravitation, »das Gesetz der Solidarität der Himmelskörper« (ebd., 64), entdeckt habe, so hätten die Wissenschaften der Biologie und der Soziologie dem Menschen seinen Platz inmitten des Lebens zurückgegeben. Denn »sie kennen nicht mehr den abstrakten Menschen, der plötzlich auf der Erde erschienen ist, vollständig entwickelt in seiner Intelligenz und seinem Willen. Er ist nicht länger das Ziel und die Bestimmung des Systems der Welt. Er ist vielmehr Beziehungen reziproker Dependenz unterworfen, die ihn an seinesgleichen binden [...]« (ebd.) Und die Dimensionen dieser *dépendance réciproque* seien für den Einzelnen schlicht überwältigend:

»Diese Dependenz bindet ihn an alle und an alles im Raum und in der Zeit. Er lebt, und seine Gesundheit ist permanent bedroht durch die Krankheiten der anderen, wie auch deren Leben durch die Krankheiten bedroht ist, die er in sich trägt; er arbeitet, und durch die notwendige Arbeitsteilung profitieren auch andere von den Produkten seiner Aktivität, wie auch die Produkte der Arbeit der anderen unverzichtbar sind, um seine eigenen Bedürfnisse zu befriedigen; er denkt, und jeder seiner Gedanken reflektiert die Gedanken seiner Mitmenschen [...]; er ist glücklich oder er leidet, er hasst oder er liebt, und alle seine Empfindungen sind die Effekte oder die Ursachen ähnlicher oder gegenteiliger Gefühle, die zur gleichen Zeit alle anderen Menschen bewegen, mit denen er in permanenten Austauschbeziehungen steht.« (ebd.)

Diese Dependenzbeziehungen binden den Einzelnen dabei, so Bourgeois, nicht nur an die zeitgleich mit ihm lebenden Mitmenschen, sondern auch an die vergangenen Generationen: »Eine neue Generation tritt ins Leben ein, und in ihren Antrieben, ihren Leidenschaften, ihren Freuden und ihren Schmerzen, die sie in den Stunden ihrer Existenz ganz und gar bewegen, vermischen sich, zusammenstoßend oder sich

ausgleichend, alle Kräfte der Vergangenheit« (ebd., 65). So kann Bourgeois im direkten Anschluss an Comte resümieren, die Menschheit sei, »wie man zu Recht gesagt hat, weit eher aus Toten denn aus Lebenden zusammengesetzt; unsere Körper, die Produkte unserer Arbeit, unsere Sprache, unsere Gedanken, unsere Institutionen, unsere Künste, all dies ist für uns Erbe, ein von unseren Vorgängern langsam zusammengetragener Schatz« (ebd., 64f.). Und dies bedeute mit anderen Worten: »Das Gesetz der Solidarität ist universell« (ebd., 65). »Der Mensch kann diesem Gesetz nicht entkommen« (ebd., 63).

3.3.2 Solidarität und Gerechtigkeit zwischen Wissenschaft und Moral

Bourgeois will sich freilich nicht einfach mit dem Aufweis dieser Solidar- und Interdependenzzusammenhänge begnügen. Wie die übrigen Solidaristen treibt auch ihn ein politisch-moralischer Reformimpuls, der dem ökonomischen Programm des »laissez faire, laissez mourir« (Alfred Fouillée) kraftvoll entgegenzutreten und »die fatale, blinde und ungleiche Interdependenz, die aus den alten sozialen Irrungen resultiert, in eine freiwillige und vernünftige Interdependenz«¹⁵ transformieren will. Auch ihm geht es vor allem um die Frage, wie man »aus der wissenschaftlichen Lehre von der natürlichen Solidarität eine praktische Lehre der moralischen und sozialen Solidarität« gewinnen kann, und zwar so, dass sich aus dieser Doktrin zugleich »eine präzise Regel für die Rechte und Pflichten eines jeden im Rahmen des solidarischen Handelns aller« (Bourgeois 2008a, 71) gewinnen lässt.

Der frühe Bourgeois: Eine naturalistische Schlagseite

In seiner Frühschrift aus dem Jahr 1896 gelingt Bourgeois dieser Übergang von der *solidarité naturelle* zur *solidarité morale et sociale* jedoch nur in Ansätzen, denn insgesamt bildet hier – anders als in den Theoriebemühungen Alfred Fouilléés und Charles Gides – die szientistische Perspektive nicht nur eine wichtige, sondern die entscheidende Kategorie, sodass Bourgeois den moralischen Ambitionen seines Projekts einer *doctrine pratique de la solidarité sociale* in dieser Schrift noch kaum gerecht werden kann. Zwar betont er mit Nachdruck, dass es ihm um das reformpolitische Konzept einer sozialen Solidarität geht, die die Methode der Wissenschaft

15 *Léon Bourgeois*, Le problème social: La socialisation des consciences. Discours prononcé à Bordeaux au deuxième Congrès national d'Éducation Sociale (24.10.1908), in: Ders. 1914, 11-25, 21.

mit der Idee der Moralität verbinden will. Denn schließlich sei der Mensch ein moralisches Wesen, das das Gute anstrebe und gegenüber dem sozialen Drama gesellschaftlichen Unrechts nicht gleichgültig bleiben könne,¹⁶ weshalb auch die Gesellschaft »nicht indifferent bleiben kann gegenüber dem fatalen Spiel der ökonomischen Phänomene« (Bourgeois 2008a, 58). Dennoch bleibt Bourgeois' Manifest *Solidarité* – ähnlich wie zuvor Comtes Bemühungen um die Grundlegung einer positivistischen Philosophie – insgesamt von einer Denkweise dominiert, die Ausmaß, Reichweite und Legitimität moralischer Ideen vom Erkenntnisstand sozialwissenschaftlicher Einsichten abhängig macht. So betont er im Rahmen seiner Zurückweisung der revolutionären Ambitionen der sozialistischen Bewegung, dass der »wissenschaftlichen Vernunft« unbedingter Vorrang vor dem »moralischen Gefühl« einzuräumen sei: »Die Vernunft, von der Wissenschaft geleitet, legt die unvermeidlichen Gesetze des Handelns fest: Der Wille, geübt durch das moralische Empfinden, führt dieses Handeln aus.« (ebd., 60)

Die wissenschaftliche Einsicht in das Wahre gibt demnach den Rahmen vor, innerhalb dessen sich die moralischen Bemühungen um das Gute bewegen können und dürfen. »Die Verwirklichung des Guten – d.h. die Befriedigung des moralischen Gefühls – unter den Bedingungen des Wahren – d.h. abgesegnet von der Vernunft: diese Gleichung ist endgültig gesetzt.« (ebd.) Deshalb könne und dürfe sich der politische Veränderungswille nur im Rahmen jener engen und »unvermeidlichen Gesetze« artikulieren, die ihm die Wissenschaft zuvor offenbart hat. Insofern hätten die Sozialisten – freilich nicht diejenigen, die Gewalt predigten, sondern diejenigen, die den Frieden wollten – zwar gewissermaßen »moralisch« recht, wenn sie die Indifferenz verurteilten und die Übel beheben wollten; dennoch seien ihnen gegenüber die Ökonomen gleichsam »wissenschaftlich« im Recht, wenn sie darauf hinwiesen, dass sich alle politischen und sozialen Veränderungsbemühungen »den Regeln der Wissenschaft von den Fakten« (ebd.) zu unterwerfen hätten.

Gegenläufig zu Fouillée und noch ganz in comtescher Manier rückt Bourgeois in *Solidarité* auch die Definition der Rechte und Pflichten des Menschen, also das eigentliche Herzstück seiner Bemühungen, in eine besondere Nähe zur *solidarité naturelle*. Wenn man nämlich die Realitäten der biologischen, physiologischen und sozialen Solidaritäten anerkenne, könne man nicht länger – wie es etwa in den Traditionen des stoischen und des christlichen Naturrechts der Fall sei – von einer mit gleichbleibenden Rechten und Pflichten ausgestatteten Wesensnatur des Menschen an sich sprechen. So habe Cicero mit seiner Rede von einem »allen Menschen ge-

16 Ähnlich wie Fouillée notiert er: »Eine innere Kraft, die das eigentliche Gesetz seiner Spezies und seines Seins darstellt, warnt ihn zu jeder Stunde und fordert ihn auf zur Tat.« (Bourgeois 2008a, 58) In *Solidarité* findet sich auch ein knapper Hinweis auf Kant (vgl. ebd., 73), der als Referenzgröße in Bourgeois' späteren Schriften eine deutlich wichtigere Rolle einnehmen sollte.

meinsamen Gesetz, das die Tugend vorschreibt und vor der Ungerechtigkeit schützt« (vgl. ebd., 73), zwar durchaus recht; er missachte aber die Realitäten der Geschichte, wenn er hinzufügt, dass dieses Gesetz »dasselbe in Rom wie in Athen ist, und dass es heute nicht anders ist als es morgen sein wird, dass es unveränderlich ist, immer dasselbe, alle Nationen und alle Jahrhunderte übergreifend« (ebd.). Und diese Geschichts- und Gesellschaftsvergessenheit gelte auch für die christliche Morallehre, der zufolge jeder Mensch seine Existenz »einem besonderen und definitiven Akt göttlicher Macht« (ebd., 76) verdanke, sodass es ausreiche, »in einer reinen Operation der Logik die Konsequenzen aus diesem absoluten Charakter der menschlichen Person abzuleiten, um zu bestimmen, was die Rechte des Menschen und seine Pflichten vor seinem Schöpfer, vor seinen Mitmenschen und vor ihm selbst sein sollen« (ebd.).

Nimmt man dagegen die *lois de la solidarité des êtres* ernst, dann sei der Mensch ein *être réel*, das der allgemeinen Evolution unterliege und die Bedingungen zur Entwicklung seiner Personalität nur innerhalb dieser Zusammenhänge finde. Auch wenn man nicht einfach behaupten könne, dass »die moralischen Gesetze, die sich dem Individuum auferlegen, nichts anderes als die allgemeinen Bedingungen der Gesellschaft« (ebd.)¹⁷ seien, so sei nicht zu bestreiten, dass »die Definition der Rechte und Pflichten der Menschen heute nicht länger *außerhalb* der Beziehungen gesucht werden kann, die sie in Raum und Zeit solidarisch miteinander verbinden« (ebd., 77; Herv. i.O.). Der frühe Bourgeois erkennt in den Prinzipien von Recht und Moral also – anders als Alfred Fouillée – keine *idées forces* mit ihren gesellschaftstranszendierenden Potenzialen. Er scheint sie in *Solidarité* vielmehr ausschließlich als historisch kontingente Produkte der gesellschaftlichen Evolution zu

17 Dieses aus heutiger Sicht als »klassisch durkheimianisch« anmutende Motiv zitiert Bourgeois hier unter Verweis auf eine nicht näher angegebene Stelle aus den Schriften Alfred Fouilléés. Interessant ist in diesem Zusammenhang, dass über theoretische Anregungen oder persönliche Kontakte zwischen Bourgeois und Durkheim, der ebenfalls auf dem Erziehungskongress von 1900 gesprochen hatte, offensichtlich nichts bekannt ist. Steven Lukes notiert in seinem knappen Kapitel über »Durkheim and Solidarism« (Lukes 1975, 350-354): »Durkheim was not in the main stream of solidarism. [...] He did not, however, share their commitment to private property, or their faith in legislative reformism. [...] His sympathies basically lay with the regenerative aspects of socialism rather than with the piecemeal and practical reformism of the solidarists.« (ebd., 351, 353, 354) Marcel Fourniers große Durkheim-Biographie kommt auf das Verhältnis zwischen Durkheim und den Solidaristen nicht eigens zu sprechen. Vgl. zu den unterschiedlichen Erkenntnisinteressen und Mentalitätslagen eines an einer theoretischen Begründung des Wohlfahrtsstaates interessierten »Gerechtigkeitsphilosophen« wie Léon Bourgeois und eines – zumindest in seinen Frühschriften – politiktheoretisch desinteressierten »Solidaritätssoziologen« wie Durkheim aber die Hinweise bei Gülich 1991, 50-58.

entwerfen; und gerät damit – wie Comte eine Generation zuvor – in die Gefahr, die normative Geltung der Prinzipien von Freiheit und Gleichheit aller nicht mehr einsichtig machen zu können.

Jenseits des Naturalismus: Soziale Faktizität und moralische Geltung beim späten Bourgeois

Von dieser naturalistischen Schlagseite sollte sich Bourgeois jedoch nur wenige Jahre später emanzipieren. In seinen Beiträgen zu den Solidarismus-Konferenzen der *École des hautes études sociales* des Jahres 1901 argumentiert er nämlich mit einer klaren Trennung von Natur und Moral, die beiden Kategorien nun eine je eigene Dignität und eine getrennt voneinander bestehende Wertigkeit einräumt. Für seine *théorie solidariste* reklamiert er damit erstmals einen denkbar scharfen Gegensatz von biologisch-sozialer Wirklichkeit und moralisch-menschlichem Ideal, der beide in gleicher Weise ernst nimmt, den *sentiments moraux* also nicht länger szientistische Unterwerfungsleistungen abverlangt. Im Gegenteil: Der frühe Versuch eines naturalistischen Zugangs zur Moral wird nun vollständig aufgegeben und durch Anleihen an eine kantische Moralkonzeption ersetzt.

Damit rückt der Gegensatz von sozialer Faktizität und moralischer Geltung in den Mittelpunkt der solidaristischen Doktrin, sodass nun die Empörung über gesellschaftlich verursachtes Unrecht – statt als wissenschaftlich »unaufgeklärt« verabschiedet und auf diese Weise politisch »entschärft« zu werden – ins eigentliche Zentrum der Theoriebildung rücken kann. Die sozialwissenschaftlich zu beschreibende Tatsache der *solidarité de fait* sei – und hier holt Bourgeois nun die den Naturalismus transzendierenden moraltheoretischen Prämissen Alfred Fouilléés und Charles Gides ein – weder als gerecht noch als ungerecht, sondern schlicht als *ajuste* zu bezeichnen, denn die Qualifizierung ihrer Auswirkungen als »gerecht« oder »ungerecht« falle nicht in den Kompetenzbereich der Natur- oder Sozialwissenschaft, sondern in den der moralischen Überzeugungen der Menschen und ihrer Gesellschaft. Bourgeois betont in diesem Zusammenhang:

»Man beobachtet vor allem, dass die Natur ihre Zwecke in sich selbst hat; Zwecke, die nicht die unsrigen sind. Das Ziel des Menschen in der Gesellschaft ist die Gerechtigkeit; und die Gerechtigkeit ist niemals das Ziel der Natur; sie ist nicht ungerecht, sie ist *a-gerecht*. Es gibt deshalb nichts Gemeinsames zwischen dem Ziel der Natur und dem Ziel der Gesellschaft.« (Bourgeois 1907, 10; Herv. i.O.)

Diese, wenn man so will, »antinaturalistische« Akzentsetzung mit ihrer Betonung der Differenz von »Ziel der Natur« und »Ziel der Gesellschaft« ermöglicht Bourgeois nun einen produktiven Brückenschlag zu den moraltheoretischen Traditionen des

18. Jahrhunderts, deren zentrale Intuitionen er für das Projekt einer solidaristischen Gerechtigkeitstheorie somit fruchtbar machen kann. Dabei verzichtet er – ähnlich wie zuvor Fouillée – auf den Anspruch, eine philosophisch-metaphysische Begründung des Gerechtigkeitsprinzips liefern zu wollen. Stattdessen erklärt er lakonisch – und ganz im Sinne eines moralischen *common sense*-Pragmatismus:

»Niemand hat bestritten, dass das Ziel der Gesellschaft die Gerechtigkeit sein soll. Heute tritt eine metaphysische Sorge zutage: Man fragt nach der Natur, der Herkunft und der philosophischen Definition der Gerechtigkeit. Es ist aber unnütz, sich gegenwärtig solche Fragen zu stellen. Wir stellen eine Tatsache fest: Das Bedürfnis nach Gerechtigkeit existiert in jedem Bewusstsein, und es herrscht unbedingt. Ob der Begriff der Gerechtigkeit eine angeborene Idee, ein innerer Ausdruck eines – ich weiß nicht wie – außerhalb unseres Geistes bestehenden Ideals oder vielleicht eine relativ neue Errungenschaft, das Resultat einer säkularen Evolution ist, interessiert uns wenig. Wir nehmen sie als ein Gegebenes, und das ist unser Ausgangspunkt.« (ebd., 27)¹⁸

Während die Ökonomen, so Bourgeois, im Rückgriff auf die *lois sociales* dazu neigten, den ungehinderten Konkurrenz- und Vernichtungskampf, »den Triumph der Stärksten, der Geeignetsten, der am besten Bewaffneten im Kampf um die Existenz, und den Untergang der Schwächsten« (ebd., 29) als »Ziel der Gesellschaft« auszugeben, sei festzuhalten, dass die Menschen aufgrund ihrer moralischen Gefühle und Überzeugungen nicht bereit seien, sich mit einem solchen Gesellschaftsmodell anzufreunden. Auch wenn sich als Folge der *solidarité naturelle* ungerechte Verhältnisse einstellen, die einige Individuen in vielfältiger Form profitieren, andere dagegen leiden lassen, wollten sich die Menschen, so Bourgeois, im Allgemeinen am Ideal der Gerechtigkeit orientieren, unabhängig davon, ob die Natur ein solches Ideal kenne oder nicht. Sie seien nämlich grundsätzlich davon überzeugt, dass das »Ziel der Gesellschaft« darin bestehen solle, zwischen ihnen Freiheit und Gerechtigkeit herzustellen und jedem das Recht auf eine individuelle Entwicklung zu gewährleisten. Von daher gelte:

»Unsere Pflicht ist es, dem Kampf nicht teilnahmslos zuzusehen, nicht gleichgültige Zuschauer des Sieges der einen und der Niederlage der anderen zu sein; unsere Pflicht besteht genau darin einzugreifen, um das zerbrochene Gleichgewicht zwischen den Mächtigsten und

18 Vgl. auch Bourgeois 1907, 102: »Ich habe festgehalten, dass es eine Idee der Gerechtigkeit gibt; ich wollte nicht herausfinden, ob sie einem objektiven Ideal entspricht oder ob sie das Ergebnis einer allmählichen Entwicklung ist oder was die Ursache und die Gesetze dieser Entwicklung sind, woher sie kommt und wo sie entspringt; sie existiert; und das genügt mir [...].«

den Schwächsten wieder herzustellen. [...] Lassen wir nicht die Macht triumphieren, denn die Macht ist die eigentliche Negation der Gerechtigkeit.« (ebd.)

Aus diesem Gegensatz zwischen sozialwissenschaftlichem Szientismus und moralischer Selbstverständigung resultiert für Bourgeois also die Notwendigkeit eines planvollen politischen Veränderungshandelns. Denn in einer Gesellschaft, deren Mitglieder sich am Ziel der Gerechtigkeit orientieren wollen, komme alles darauf an, die Möglichkeiten auszuloten, mit denen sie in ihre sozialen Solidaritäten planvoll intervenieren können.

Auf dem Weg zu einer »solidarité réfléchie et voulue«

Auch wenn wir gegenüber den Gesetzen der Natur bzw. der Gesellschaft letztlich machtlos seien, dürfe dies – und hier argumentiert Bourgeois nun durchgängig wie Fouillée – nicht dazu führen, das Proprium der Menschen zu unterschätzen: ihre Fähigkeit nämlich, sich die Kräfte und Gesetze der Natur kreativ anzueignen, für ihre eigenen Zwecke nutzbar zu machen und dadurch ihre eigene Freiheit zu erobern und zu sichern. Bourgeois verdeutlicht dies am Beispiel der Schwerkraft. Diese sei zwar die Ursache für Zusammenbrüche und Ruinen; die Menschheit habe aber gelernt, diese physikalische Gesetzmäßigkeit für die eigenen Ziele nutzbar zu machen, denn heute bediene sich die Wissenschaft der Mechanik zielgerichtet genau dieser Kräfte und Gesetze, um Gleichgewicht und Stabilität zu gewährleisten.¹⁹ Aus der Anerkennung der Gesetze der *solidarité de fait* folge deshalb nicht politische Resignation, sondern die Pflicht zu einer reflektierten, am Möglichen ausgerichteten Intervention:

»Man muss also eingreifen; aber wie? Diese Intervention kann nicht an den Gesetzen der Natur vorbeigehen. Unsere sozialen Konstruktionen wären nur imaginäre Phantome, wenn sie mit dem Realen nicht im Einklang wären, nicht auf ihm beruhten und sich nicht seinen Bedingungen unterwürfen. Das Baumaterial des Hauses der Gerechtigkeit, das wir errichten wollen, aber auch die Gesetze seiner Statik werden von der Natur bestimmt und sind in ihr zu erfassen, d.h. in den Fakten der Solidarität, die wir konstatiert haben. Und so vollzieht sich die enge Verbindung zwischen der Idee der Gerechtigkeit und der Idee der Solidarität.« (Bourgeois 1907, 30)

19 »Ist die Solidarität ein Gesetz wie das der Schwerkraft? Sie ist es. Und ich füge hinzu: die Schwerkraft produziert Ruinen und Zusammenbrüche. Aber die Mechanik greift ein, und die Wissenschaft bedient sich genau dieses Gesetzes der Schwerkraft, um ein stabiles Gleichgewicht herzustellen.« (Bourgeois 1907, 10f.)

Wenn man also nicht nur – naturalistisch – die Gesetze der *solidarité de fait*, sondern auch – moralisch – das Ziel der Gerechtigkeit anerkennen will, muss es Bourgeois zufolge darum gehen, auf die Herausforderungen der *solidarité de fait* mit einer politisch-demokratisch zu entfaltenden *solidarité réfléchie et voulue* zu reagieren. Es gehe also »keineswegs darum, das Gesetz der Solidarität nach den Zielen der Natur sich auswirken zu lassen; es geht darum, mithilfe dieses Solidaritätsgesetzes bewusst und freiwillig im Sinne der Gesetze der menschlichen Gesellschaft zu handeln. Diese Gerechtigkeit, die wir in allen unseren Bemühungen voranzutreiben haben, erreichen wir nur durch eine reflektierte und gewollte Solidarität.« (ebd., 11; Herv. i.O.)

3.3.3 Die *dette sociale*: Als Schuldner der Gesellschaft geboren

Bourgeois lässt in seinen Beiträgen zu den Solidarismus-Konferenzen des Jahres 1901 – wesentlich deutlicher als in *Solidarité* (1896) – keinen Zweifel daran, dass er nicht in erster Linie sozialwissenschaftlich-deskriptiv, sondern vor allem moralisch-normativ interessiert ist. Er will nicht als neutraler Sozialwissenschaftler argumentieren, sondern als engagierter Sozialpolitiker, dem es um die Verwirklichung sozialer Gerechtigkeit im Rahmen der Ordnungsstrukturen der Dritten Republik geht. Als führendes Mitglied der *Radicaux* sucht er nach politischen Perspektiven, um die zunehmenden sozialen Spannungen zwischen den verschiedenen Schichten und Klassen der Gesellschaft friedlich miteinander zu »versöhnen«. Dabei geht es ihm um eine rationale Regel »gerechter« Umverteilung, mit deren Hilfe sich das Verhältnis zwischen den individuellen Freiheitsrechten und den sozialen Pflichten der Einzelnen bestimmen lässt; und dazu nennt er »drei essentielle Tatsachen«, an denen sich eine demokratische Theorie sozialer Gerechtigkeit zu orientieren habe. In seinem *Rapport* auf dem Erziehungskongress vom September 1900 bringt er sie folgendermaßen auf den Punkt:

»In einer Diskussion, zu der die Repräsentanten aller philosophischen Schulen, aller öffentlichen Meinungen, aller Glaubensrichtungen zusammengekommen sind, müssen wir alle *a priori*-Aussagen und alle metaphysischen Überlegungen außen vor lassen. Als Ausgangspunkt können wir nichts anderes nehmen als die feststehenden Tatsachen, die sich seriöserweise nicht bestreiten lassen. Dies scheinen uns vor allem drei essentielle Tatsachen zu sein: 1. Der Mensch lebt in einem Zustand natürlicher und notwendiger Solidarität mit allen Menschen. Das ist die Bedingung des *Lebens*. 2. Die menschliche Gesellschaft entwickelt sich nur durch die Freiheit der Individuen. Das ist die Bedingung des *Fortschritts*. 3. Der Mensch begreift und will die Gerechtigkeit. Das ist die Bedingung der *Ordnung*.« (Bourgeois 2008b, 107; Herv. i.O.)

Auf dieser dezidiert nachmetaphysisch formatierten Grundlage geht es Bourgeois um ein Konzept sozialer Demokratie, das die Engführung der Republik auf die formal-abstrakten Rechtsprinzipien von Freiheit und Gleichheit überwindet. So notiert er in einem Vortrag aus dem Jahr 1904: »Die Demokratie ist nicht die Republik. Die Republik ist eine Form der Regierung. Die Demokratie ist eine Form der Organisation der gesamten Gesellschaft«²⁰; einer Gesellschaft, in der sich die Menschen wechselseitig als Ähnliche – »tous les hommes sont des *semblables*« (Bourgeois 1904b, 433; Herv. i.O.)²¹ – anerkennen, denn:

»die Menschen, die sich als mit Vernunft und Gewissen begabte Wesen betrachten, bilden nur dann miteinander eine ihrer Natur entsprechende Gesellschaft, wenn diese eine vernünftige und moralische Organisation ist, d.h. wenn sie im Einklang steht mit der Idee, die sich unsere Vernunft von der *wechselseitigen Pflicht* macht, die gleichermaßen auf allen ruht.

Wenn sich die Mitglieder der menschlichen Gesellschaft gegenseitig einen gleichen Rechtstitel auf Souveränität zusprechen, dann erkennen sie sich dadurch auch ein gleiches Recht auf Gerechtigkeit zu. Die wechselseitige Pflicht der Menschen hat einen Namen: wechselseitige Gerechtigkeit. Die Demokratie ist in der Summe eine nach dem Konsens aller organisierte Gesellschaft, unter der Souveränität aller, um unser aller Gerechtigkeit willen.« (ebd.; Herv. i.O.)²²

›Dette sociale‹ und ›outillage créé par l'humanité‹

Bourgeois will dem als freiwillige *fraternité* kläglich gescheiterten Prinzip der sozialen Verpflichtung aller gegenüber allen eine nicht nur moralisch-appellative, sondern auch juristisch klar definierte Rechtsgrundlage verschaffen. Dazu entwi-

20 *Léon Bourgeois*, La démocratie (Eröffnungsvortrag einer Serie von Konferenzen und Diskussionen der École des hautes études sociales 1904/1905), in: *Revue politique et parlementaire*, Nr. 126, 10.12.1904, 429-437 [im Folgenden: *Bourgeois* 1904b], 431.

21 Zu Bourgeois' Leitmotiv einer ›Gesellschaft der Ähnlichen‹ vgl. auch *Castel* 2005, 44-53.

22 Schon 1896 hatte Bourgeois in diesem Zusammenhang eine elementare Differenzierung zwischen einer ›demokratischen‹ und einer ›politischen‹ Republik eingeführt: »Eine demokratische Republik ist mehr als eine *politische* Republik: Sie ist ein *sozialer* Staat, gegründet auf der Freiheit eines jeden und der Solidarität aller.« (*Léon Bourgeois*, Le patronage démocratique de la jeunesse et l'esprit de solidarité (Discours prononcé à la séance du clôtüre du XVI. Congrès de la Ligue de l'Enseignement, Rouen, 09.08.1896), in: Ders. 1897, 225-243, 238; Herv. i.O.) In diesem Sinne notiert er auch 1904, dass »die Solidarität, die alle Bürger gegen die sozialen Risiken schützt«, zu den »essenziellen Bedingungen der Demokratie« (*Bourgeois* 1904b, 434) gehöre.

ckelt er eine kontraktualistische Variante solidaristischen Denkens, in deren Mittelpunkt die Motive einer individuell zu begleichenden Sozialschuld (*la dette sociale*) und eines zwischen allen Gesellschaftsmitgliedern rückwirkend abzuschließenden Quasi-Vertrags (*le quasi-contrat d'association*) stehen. Damit liefert er innerhalb des solidaristischen Theoriediskurses eine erhebliche Innovation.

Gehörte das Motiv der sozialen Schuld, das schon in der Revolutionszeit – als ›heilige Pflicht der Gesellschaft‹ in der Verfassung von 1793 (Art. 21) – eine eminente politisch-moralische Aufladung erfahren hatte, spätestens seit Comte zu den identitätsstiftenden *essentials* solidaritätstheoretischen Denkens, so gibt Bourgeois ihm nun erstmals eine konkrete rechtsphilosophische Fassung; und zwar im Rahmen eines für den politischen Diskurs des Solidarismus eher untypischen, nämlich kontraktualistischen Arguments, das seit den Zeiten von Rousseaus *contrat social* längst wieder in die Defensive geraten war und in der Ideenlandschaft der politischen Philosophie des späten 19. Jahrhunderts nur noch wenig Aufmerksamkeit fand.

Den Ausgangspunkt dieser Rechtstheorie bildet das klassische Theorem, dass jeder Mensch von Geburt an ›Schuldner der Gesellschaft‹ sei. Die entsprechenden Formulierungen aus Bourgeois' *Solidarité* lauten: »Der Mensch wird als Schuldner der menschlichen Assoziation geboren.« (Bourgeois 2008a, 88) »Der Mensch lebt in der Gesellschaft und kann nicht ohne sie leben, er ist zu jeder Stunde ihr gegenüber ein *Schuldner*. Dies ist die Grundlage seiner Pflichten, die Belastung seiner Freiheit.« (ebd., 83; Herv. i.O.) Vom Tag seiner Geburt an könne der Mensch keines seiner Bedürfnisse befriedigen und keine seiner Fähigkeiten entfalten, ohne aus dem »unermesslichen Reservoir der von der Menschheit zusammengetragenen Nützlichkeiten« (ebd., 89) zu schöpfen. Und je mehr der Mensch in seinem Leben voranschreite, desto mehr wachse seine Schuld, weil an jedem Tag »für ihn ein neuer Profit aus der Nutzung der von der Menschheit geschaffenen materiellen und intellektuellen Werkzeuge (*outillage*) entspringt« (ebd., 90). Für jeden Menschen gelte deshalb:

»Mit dem Eintritt in die Assoziation übernimmt er seinen Anteil an einem Erbe, das durch seine eigenen Vorgänger und durch die aller anderen akkumuliert wurde; mit der Geburt beginnt er ein immenses Kapital zu genießen, das von den vorangegangenen Generationen angespart wurde. Auguste Comte hat dieses Faktum vor langer Zeit in helles Licht gerückt: ›Von Geburt an sind wir belastet mit Verpflichtungen aller Art gegenüber der Gesellschaft.« (ebd., 88)

»Wir haben es schon gesagt: Die Fähigkeiten unserer Körper, die Instrumente und Produkte unserer Arbeit, die Instinkte, die in uns wach sind, die Wörter, derer wir uns bedienen, die Ideen, die uns leiten, das Wissen, das wir von der Welt haben, die uns umgibt, die auf uns lastet und die wir dennoch beherrschen; dies alles ist das langsame Werk der Vergangenheit; dies alles steht vom Tag unserer Geburt an unaufhörlich, eingesetzt durch diese Vergangen-

heit, zu unserer Verfügung, dies alles ist in unserer Reichweite, und es verkörpert sich zum größten Teil in uns selbst.« (ebd., 89)

In einem langen, in emphatisch-appellativer Diktion gehaltenen Abschnitt legt Bourgeois seinen Lesern dabei eine ganze Litanei der sozialen Hypothek des Menschen vor:

»Schuld, seine Nahrung: jedes Lebensmittel, das er verzehrt, ist die Frucht einer langen Kultur [...]; Schuld, seine Sprache [...], denn jedes seiner Wörter enthält und artikuliert eine Summe von Ideen, die eine Unzahl von Vorgängern zusammengetragen und festgelegt haben [...]; Schuld, jeder Schritt auf einer Straße, die frühere Menschen um den Preis tausender Schmerzen und tausender Tode durch Sümpfe und über Gebirge gezogen haben; Schuld, auf jeder Fahrt mit dem Auto oder der Eisenbahn, auf jeder Fahrt mit dem Dampfschiff; Schuld mit jedem Konsum eines Produkts der Agrikultur, der Industrie oder der Wissenschaft; Schuld gegenüber allen Toten, die uns dieses Erbe überlassen haben [...].« (ebd., 89f.)

In seinen Beiträgen zu den Solidarismus-Konferenzen entfaltet Bourgeois diesen universalen Solidaritätszusammenhang dann noch weiter, wobei er vor allem die antiindividualistische Dimension dieses Motivs akzentuiert:

»Kein Resultat der intellektuellen, moralischen und physischen Aktivität des Menschen kann allein das Produkt seiner eigenen Kräfte, seiner eigenen Person sein. Alle Kenntnisse, die ich besitze, sind die Frucht einer unermesslichen, sich über Jahrhunderte erstreckenden Arbeit; die Sprache, die ich spreche, hat sich über namenlose Generationen entwickelt; jedes Wort, das ich ausspreche, entstammt dem Schatz an Beobachtungen, Analysen, Vergleichen und Entdeckungen von Abertausenden von intelligenten Wesen, die diese vor mir und für mich gemacht haben. Und ich betrachte mich als intellektuell unabhängig von der Gesellschaft, zu der ich gehöre?! Kein Akt der ökonomischen Produktion ist möglich, der nicht eine unbegrenzte Zahl an Instrumenten, an komplexen und feinen Rädchen benötigt, derer ich mich bediene, ohne ihr Hersteller zu sein. Und jede dieser Handlungen wirkt nach bis zum Ende der ökonomischen Welt. Die menschlichen Werkzeuge, ihre unaufhaltsame Verbesserung, habe ich sie geschaffen? Ich nutze sie, und ich halte mich für unabhängig von der Gesellschaft, die sie mir gibt?! Auf meinem Gewissen lastet die Summe der moralischen Anliegen und Überzeugungen all jener, die mich umgeben, und in ihnen klingen die Erfahrungen, die Zweifel, die Hoffnungen und die Schmerzen aller früheren Generationen nach. Und ich beabsichtige, mir mein Gewissen ganz allein zu bilden?! Diese ganze Vergangenheit, die sich weit über das hinaus erstreckt, was das Auge wahrnehmen und die Imagination erträumen kann; es ist diese, die uns durchdringt, uns unterstützt, uns konstituiert und leben lässt. Dies ist eine erstaunliche und großartige Tatsache, die man nicht ignorieren darf. Ich bin durch dieses Faktum, ob ich ihm zustimme oder nicht, eine Schuld eingegangen, die zu bestreiten ich kein Recht habe,

sonst wäre ich ein schlechter Schuldner. Diese Schuld muss bezahlt werden.« (Bourgeois 1907, 31f.)²³

Die Anerkennung dieser Schuldnerschaft und der damit verbundenen Zahlungspflicht sei für jedermann unbedingt verpflichtend; eine schlichte Notwendigkeit für jeden, der in der Gesellschaft lebt, denn: »Wenn der Mensch auf dieser Erde ankommt, ist er kein freies und unabhängiges Wesen, das sich assoziieren will, sondern notwendigerweise ein Assoziierter. Ob er es will oder nicht, er ist in eine zuvor bestehende Gesellschaft eingetreten, in der er die Lasten ebenso akzeptieren muss, wie er von ihren Vorteilen profitieren kann.« (ebd., 30) Und um die Freiheits- und Unabhängigkeitsunterstellungen des individualistischen Denkens endgültig zu überwinden, übernimmt auch Bourgeois Fouilléés Motiv vom Archipel robinsonischer Inseln und erklärt: »Die Menschheit ist, nach dem glänzenden Bild von M. Fouillée, nicht vergleichbar mit einem Archipel von Inseln, die jeweils ihren eigenen Robinson haben.« Vielmehr gelte: »Jede Gruppe von Menschen – Familie, Stamm, Vaterland, später die Menschheit – ist freiwillig oder unfreiwillig ein solidarisches Ensemble, dessen Gleichgewicht, dessen Erhaltung, dessen Fortschritt dem allgemeinen Gesetz der universellen Evolution gehorchen.« (ebd., 6)

Das Motiv der sozialen Schuld hat sich damit von der theologischen Tradition der Erbsündenlehre vollständig emanzipiert; und Bourgeois lässt – anders als etwa Charles Gide – keinerlei Interesse daran erkennen, seine politische Philosophie noch in irgendeiner Form an den Traditionsstrom des Christentums anzubinden. Es geht ihm vielmehr – im Einklang mit Comte – um eine fortschrittsoptimistische Lesart der *condition humaine*, die zunächst einmal die Anerkennung und Wertschätzung der Anstrengungen und Leistungen vergangener Generationen betonen und eine Haltung der Dankbarkeit für das enorme materielle, kulturelle, soziale und intellektuelle Erbe ins Bewusstsein rufen will, das uns diese Generationen zur Verfügung gestellt haben. Dieses Erbe wachse, so Bourgeois, ständig und werde durch jede Tat des Menschen weiter ausgebaut. Demnach profitiere nicht nur jeder Mensch von Anfang an und permanent von diesem Kulturerbe der Menschheitsgeschichte; er könne auch, wenn er sich als Mensch mit seinen Fähigkeiten und Tätigkeiten entfalten wolle, gar nicht anders, als seinerseits wieder zu Erhalt und Ausbau dieses Erbes beizutragen. Von daher bedeute die Anerkennung dieser sozialen Hypothek auch nicht einen Verlust an menschlicher Freiheit, sondern nur »die Akzep-

23 Das Motiv der »eingegangenen Schuld« findet sich übrigens schon in einer Rede Léon Gambettas vom 18.04.1870, in der es heißt: »Ich sage, dass wir einst eine Schuld eingegangen sind, die wir nicht leugnen können, ohne uns verächtlich zu machen vor dem heiligsten aller menschlichen Gesetze, vor der sozialen Solidarität.« (zit. nach Charles Gide, *La Solidarité*. Cours au Collège de France 1927-1928, Paris: Presses universitaires de France 1932, 111)

tanz einer Last im Austausch für einen Profit« (Bourgeois 2008a, 83). Denn die hohen Freiheits- und Selbstentfaltungschancen, die dem Einzelnen heute zur Verfügung stünden, verdankten sich gleichermaßen den Mühen und Arbeiten der früheren Generationen wie der jetzt mit ihm lebenden Mitmenschen.

Die sozialen Ungleichheiten der ›dette sociale‹

Bourgeois bleibt nun aber – und dies ist neu in der Theoriegeschichte der Solidarität – nicht beim eher metaphorisch gemeinten Aufweis dieser sozialen Schuld und ihrer Implikationen für ein postindividualistisches Verständnis von Mensch und Gesellschaft stehen. Er konstatiert zusätzlich, dass die soziale Schuld keineswegs alle Gesellschaftsmitglieder in gleicher Weise treffe. Nachdem er in *Solidarité* vor allem die besitzindividualistischen Freiheits- und Ungebundenheitsunterstellungen des klassischen Liberalismus problematisiert und die prinzipielle Unbestreitbarkeit einer entsprechenden Rückzahlungspflicht für sämtliche Gesellschaftsmitglieder betont hatte, schließt er in seinen späteren Texten eine Reflexion zur ungleichen Verteilung und Begleichung dieser Schuld an. Damit erweitert er das solidaristische Schuld-Thema um folgenreiche Differenzierungen, in denen es neben dem Motiv des ›sozialen Schuldners‹ auch um die parallele Idee des ›sozialen Gläubigers‹ und um die Idee einer ›sozialen Rechnung‹ geht, d.h. um die Frage, inwiefern die Gesellschaft ihren vom Sozialzusammenhang besonders profitierenden Mitgliedern eine solche Rechnung präsentieren kann und darf – und inwiefern möglicherweise auch die gesellschaftlich besonders benachteiligten Individuen ihrerseits der Gesellschaft eine entsprechende ›Rechnung‹ aufmachen und so etwas wie eine soziale Wiedergutmachung einfordern können und dürfen.

So führt Bourgeois aus, dass die soziale Schuld zwar in der Tat ausnahmslos auf allen Menschen laste, dies aber in höchst unterschiedlichem Maße. Grundsätzlich gelte: »Diese Schuld ist die vorherige Last der menschlichen Freiheit; und erst mit der Befreiung von dieser Schuld beginnt die Freiheit.« (Bourgeois 2008b, 119) Dementsprechend sei festzuhalten: »Die natürliche *Solidarité* ist ein Faktum. Die *Gerechtigkeit* wird so lange in der Gesellschaft nicht verwirklicht werden, wie nicht jeder Mensch die Schuld anerkennt, die, durch das Faktum dieser Solidarität bedingt, auf allen lastet, aber in ungleichen Ausmaßen.« (ebd.; Herv. i.O.) Jeder Mensch sei nämlich Nutznießer der Ergebnisse vergangener und gegenwärtiger Mühen der Menschheit; aber nicht nur der Umfang dieser Nutznießung, sondern auch der der Begleichung dieser Schuld seien in hohem Maße ungleich verteilt. Die *solidarité de fait* rufe soziale Effekte hervor, »von denen die einen profitieren und unter denen die anderen leiden, und dies in sehr ungleicher Weise« (Bourgeois 1907, 9). Sie produziere

»auf der einen Seite diejenigen, die im Besitz einer sehr großen Summe sozialer Vorteile sind und die davon profitieren, ohne wirklich ihre Schuld gegenüber allen bezahlt zu haben – und die dabei ihren Teil so verteidigen, als wäre es ihr Recht; sie begehen damit eine Hinterziehung [...]. Auf der anderen Seite [produziert sie; HJGK] jene, die um den größten Teil der sozialen Vorteile beraubt sind und das Gefühl haben, dessen Gläubiger zu sein – sie leiden, sie fühlen sich betrogen, sie beanspruchen ihren Anteil, aber sie können nicht genau das Ausmaß des Schadens ermitteln, der ihnen zugefügt wurde, oder die Rechtmäßigkeit ihres Anspruchs kalkulieren; sie fühlen sich irritiert und der Gewalt überlassen oder wollen, unter Verkenntung der natürlichen Gesetze, gegen die sie nichts ausrichten können, eine Stadt der Gerechtigkeit errichten, wo der einzige Grund, der das Leben für den Menschen lebenswert macht, verschwinden wird: die Freiheit.« (Bourgeois 2008b, 114)

In der Gesellschaft, so wie sie heute organisiert ist, verfestigen und vergrößern sich Bourgeois zufolge die sozialen Unterschiede, denn derjenige, der über Bildung und Kapital verfüge, könne von der gesellschaftlich angehäuften »sozialen Ausstattung« (*le outillage social*) in einem beträchtlichen Ausmaß profitieren, während derjenige, der diese Voraussetzungen nicht mitbringe, sie kaum zu nutzen vermöge: »Der Erste kann fortwährend das Vermögen, das er ererbt hat, dank der sozialen Ausstattung fruchtbringend vermehren. Der Andere, so fleißig und sparsam er auch sein mag, hat nichts anderes als den täglichen Lohn [...].« (Bourgeois 1907, 33)²⁴ Als zentrales Problem sei daher zu konstatieren, dass nicht alle Individuen die gleichen sozialen Chancen hätten, von den Vorteilen der sozialen Ausstattung zu profitieren. Zwar sei anzuerkennen, dass die ungleiche Verteilung der Güter nicht ausschließlich gesellschaftliche Ursachen habe, denn diese resultiere auch »aus Fakten der Natur und des Zufalls, die die Gesundheit, die physischen und intellektuellen Fähigkeiten, die Lebensdauer zwischen den Menschen ungleich verteilen – und gegen diese Ursache der Ungleichheit können die vereinigten Willen nichts ausrichten; hier gibt es keine Veranlassung zu Konsens und Vertrag« (Bourgeois 2008b, 112). Allerdings folge daraus nicht, dass die sozialen Ungleichheiten einzig die Ungleichheiten der Natur und des Glücks widerspiegeln. Vielmehr sei festzuhalten:

»Der Nutzen und der Vorteil, den die Menschen aus dem Ensemble der sozialen Ausstattung ziehen, ist nicht proportional zu ihrem Vermögen. Derjenige, der ohne Vorteile und ohne zuvor erworbene Bildung ist und sich allein auf die Kraft seiner Arme verwiesen sieht, arbeitet

24 Zur Veranschaulichung führt Bourgeois aus: »Nehmen wir z.B. diese zwei Assoziierten: Der eine besitzt ein individuelles Erbe, eine vollständige Ausbildung, die Macht, die die Akkumulation des Kapitals mit sich bringt und die der unaufhörliche Fortschritt der Wissenschaft ver Hundertfacht; der andere hat weder ein Erbe, noch eine Ausbildung noch Kapital. Und jetzt frage ich Sie: Sind diese beiden Wesen wirklich Assoziierte? Sie sind es nicht; sie sollen es werden.« (Bourgeois 1907, 17)

und sein Glück sucht, hat deutlich schlechtere Voraussetzungen, um von der sozialen Ausstattung zu profitieren als derjenige, der schon ein beträchtliches intellektuelles und materielles Kapital besitzt. Es gibt also eine *Progression* im Nutzen, den wir aus der sozialen Ausstattung ziehen [...].« (Bourgeois 1907, 93f.; Herv. i.O.)²⁵

Aber nicht nur die sozialen Vorteile seien sehr ungleich verteilt; auch die ihnen korrespondierenden sozialen Schulden würden nur in höchst ungleicher Weise beglichen, nämlich vor allem von den Benachteiligten.²⁶ Es könne aber nicht angehen, dass nur diese

»jeden Tag, ohne Pause, diese Schuld durch ihre Anstrengung, ihre Arbeit, ihr Blut und ihr Leben bezahlen; es geht vielmehr darum, diejenigen bezahlen zu lassen, die keine Anstrengungen unternehmen müssen, um nicht nur das Notwendige, sondern auch den Überfluß des Lebens zu haben und dabei meinen, sie könnten dieses frei genießen, ohne persönlich etwas zu schulden« (Bourgeois 2008d, 144f.).

*Die Präsentation einer sozialen Rechnung:
Möglicher Rückkauf individualistischer Freiheitsrechte?*

Zwar gelte grundsätzlich, dass alle Menschen, auch die Ärmsten der Armen, der akkumulierten Arbeit der Menschheit etwas schulden, denn »ohne diese kollektive Anstrengung wäre die Masse der Unglücklichen sicherlich noch sehr viel elender gestellt« (Bourgeois 2008c, 125). Bourgeois betont aber, dass er »nicht von dem Armen seinen Teil der sozialen Schuld« verlangen wolle, denn »ohne Zweifel gibt es im Ensemble der Produkte der menschlichen Arbeit einen Anteil, von dem er profitiert, aber dieser ist unendlich klein, und er erhält womöglich nicht einmal die angemessene Vergütung für das, was seine persönliche Arbeit zu diesem Ensemble beiträgt« (ebd.). Den Armen stünden jedoch diejenigen gegenüber, die »in höchsten Maßen von dieser akkumulierten Arbeit profitieren, die sie zu jeder Stunde in tausenderlei Arten genießen, manchmal sogar im reinen Müßiggang; jene sind weit davon entfernt, in diesen gemeinsamen Fonds dasjenige einzuzahlen, was ihnen ab-

25 Aus dieser »Progression« in den individuellen Chancen zur Nutzung des *outillage social* sollte Bourgeois dann die entsprechenden Argumente zu seinen Plänen einer progressiven Einkommensbesteuerung gewinnen, mit denen er in seiner kurzen Zeit als Ministerpräsident aber, wie erwähnt, politisch scheiterte.

26 So notiert Bourgeois in der Abschlussansprache des Erziehungskongresses mit Nachdruck: »Diese Schuld ist aus der Natur der Sache heraus allen gemeinsam. Aber sie wird in der gegenwärtigen gesellschaftlichen Organisation von den einen und den anderen faktisch sehr ungleich bezahlt.« (Bourgeois 2008d, 144)

zuverlangen wäre«. Und es seien diese, von denen »die Begleichung ihrer sozialen Schuld« zu erwarten sei (ebd.).

Von den *malheureux* könne man, so Bourgeois, eine Bezahlung der Schuld dagegen nicht einfordern, denn auch wenn »abstrakt und theoretisch gesehen, alle Menschen Schuldner sind«, so sei als gesellschaftliche Realität festzuhalten: »Einige haben Schulden, andere ein Guthaben. Den Letzteren, d.h. den Unglücklichen, soll die soziale Schuld beglichen werden, denn diejenigen, die von der früheren Solidarität am meisten profitiert haben, sollen für diejenigen zahlen, denen Unrecht getan wurde, die daran gehindert wurden, einen gleichen und legitimen Vorteil zu ziehen.« (Bourgeois 1907, 113) Von daher gelte: »Wir vor allem, die wir Bildung erfahren haben, die wir einen gewissen überlegenen Lebensstandard erreicht haben, wir haben eine Schuld an die Gesellschaft zu zahlen« (ebd., 49); und »es scheint, dass einige ihre Sozialschuld nicht bezahlt haben, während andere sich in eine unterwürfige Situation gestellt sehen gegenüber denjenigen, die zu Unrecht Privilegien des Wissens, der Macht und des Reichtums erhalten haben« (ebd., 73).

Bourgeois präsentiert also den Profiteuren des gesellschaftlichen Solidarzusammenhangs eine »soziale Rechnung«, deren Bezahlung er für eine unmittelbare Rechtspflicht hält: »Wenn der freie und starke Mensch die Profite seiner eigenen Aktivität für sich behalten will, als wenn er sie ohne die Solidarität erhalten hätte, dann weigert er sich, die Schuld zu bezahlen, die er kontrahiert hat; dann ist, wir wiederholen es, die Gerechtigkeit verletzt.« (ebd., 16) Die Höhe dieser Schuld ist für Bourgeois freilich nicht individuell zu ermitteln, denn

»es ist unmöglich zu wissen, in welchem Ausmaß derjenige, der einen höheren Grad an Macht und Vermögen erreicht hat, dies der Gesellschaft verdankt, ebenso wie es unmöglich ist, dasjenige zu bemessen, was die Gesellschaft jenem Armen zu zahlen hat, von dem ich gesprochen habe [...], jenem, der weder Bildung noch Zugang zu Kapital hat und nicht über die nötige Gesundheit verfügt, um sein Leben selbst zu meistern, jenem also, der sich während seines gesamten Lebens durch die Tatsache der Solidarität zertrampelt vorfindet, ohne von ihr profitiert zu haben. Ich glaube nicht, dass man die Schulden des einen und das Guthaben des anderen bestimmen kann.« (ebd., 49f.)

Wenn sich aber nicht ausmachen lasse, bis zu welchem Grad der Einzelne seinen erreichten Wohlstand der eigenen Arbeit und Anstrengung, den Verteilungszufällen der Natur und des Glücks oder den sozialen Zusammenhängen der *solidarité naturelle* verdanke, stelle sich die Frage nach dem Umfang und den Grenzen der individuellen Zurechenbarkeit von Gewinnen und Verlusten, von Erfolgen und Misserfolgen in verschärfter Weise. Zwar sei anzuerkennen, dass »jeder Mensch in seiner Lebensführung durch unendlich viele Bedingungen determiniert wird, die er nicht beherrscht; jede seiner Taten, ja er selbst, erscheint uns voll und ganz als die Resultante einer langen Serie von Vorläufern, von Kräften, Taten und Reaktionen, denen

er sich nicht entziehen kann, über die er nicht verfügt, die ihm nicht einmal bewusst sind« (ebd., 28); dies dürfe jedoch nicht zu der Vorstellung verleiten, man müsse das Individuum vollständig zum Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse erklären, sodass man ihm keinerlei ›individualistische‹ Zugriffsreserve auf sein Einkommen und Vermögen mehr zugestehen könne. Eher einschränkend erklärt Bourgeois daher: »Es gibt einen Teil unserer Freiheit, unseres Eigentums, unserer Personalität, der sozialen Ursprungs ist«, sodass (auch nur) für diesen Teil unserer Freiheit, unseres Eigentums und unserer Personalität die *dette sociale* in Anrechnung zu bringen sei: »Es ist dieser soziale Teil von uns selbst, der mutualisiert werden muss; darüber hinaus haben wir kein Recht, den Menschen etwas aufzuerlegen.« (ebd., 56)

Bourgeois bleibt hier gewissermaßen unentschieden, ob er – den von ihm vehement verteidigten Erkenntnissen der modernen Soziologie und den moralischen Überzeugungen des solidaristischen Denkens entsprechend – die Individuen mit ihren je unterschiedlich ausgeprägten Fähigkeiten vollständig ›sozialisieren‹ bzw. ›mutualisieren‹ will, ohne ihnen deshalb ihre – erst durch die sozialen Solidaritäten ermöglichten – Freiheits- und Selbstentfaltungsrechte zu bestreiten; oder ob er ihnen – in der Tradition des besitzindividualistischen Liberalismus mit seiner schroffen Gegenüberstellung von Individuum und Gemeinschaft – gewissermaßen einen, wenn auch verkleinerten, ›vorsozialen‹, von Geschichte und Gesellschaft unabhängigen Bereich ›a-sozialer‹ Individualität zugestehen will. Es liegt ihm aber offensichtlich viel daran, für die wohlhabenden Mitglieder der Gesellschaft einen solchen Bereich theoretisch und abstrakt zu reservieren; und dies unterscheidet ihn vom *mainstream* des französischen *solidarisme*, der zwar ebenso wie Bourgeois an individuellen Rechtsansprüchen der Einzelnen festhält, diese allerdings nicht mit einer Vorstellung ›vorsozialer‹ Anteile personaler Individualität zu begründen versucht. So hatte Bourgeois schon in *Solidarité* betont, dass das Individuum nach Anerkennung und Begleichung seiner *dette sociale* »wirklich frei ist, frei in seiner ganzen Freiheit« (Bourgeois 2008a, 84f.); und auch in seinen Beiträgen zu den Solidarismus-Konferenzen scheint er davon auszugehen, dass eine Rückgewinnung individualistischer Freiheitsrechte nach Begleichung des *compte social* prinzipiell möglich sei, wenn er erklärt: »Die Bezahlung dieser Schuld ist die erste Bedingung der Freiheit.« (Bourgeois 1907, 31)

In dem Moment also, in dem ein Individuum seine ›soziale Rechnung‹ bezahlt habe, könne es zumindest theoretisch, so Bourgeois, den Anspruch einer – von jeder Sozialpflichtigkeit entlasteten – Dispositionsfreiheit über sein privates Eigentum erheben. Es könne dann über das noch verbleibende Vermögen frei und nach Belieben verfügen; und genau dieses Interesse, dem Einzelnen noch einen Restbereich eines strikt individuellen, seiner Willkürfreiheit zur Verfügung stehenden Anteils am Eigentum zuzugestehen, kennzeichnet die starken individualistisch-liberalen Anteile, mit denen Bourgeois einen ›versöhnenden‹ Bogen zum orthodoxen

Wirtschaftsliberalismus zu schlagen versucht. Allerdings räumt er durchaus ein, dass auch nach einer solchen Zahlung sofort wieder eine neue *dette sociale* zu entstehen beginne, denn »die Befreiung wird nie total und für immer erreicht. Ich habe gesagt, dass niemand endgültig befreit ist; allein dadurch, dass er fortfährt zu leben, wird er von Neuem zum Schuldner, und täglich muss in ihm das Gefühl wachsen, dass er seinen Mitmenschen gegenüber verpflichtet ist, dass er sie zu Gläubigern hat« (ebd., 77).

Bourgeois' zentrale Aussageintention ist dabei unübersehbar: Es geht ihm um eine moderne Gerechtigkeitstheorie wohlfahrtsstaatlicher Umverteilung. Er will nicht – wie noch Comte – undifferenziert alle Individuen in eine unendlich dankbare religiös-emotionale Anerkennung ihrer *dette sociale* rufen und eine allgemeine Mentalität ehrfürchtiger Achtung vor den Mühen und Opfern vergangener Generationen kultivieren. Es geht ihm vielmehr darum, diejenigen, die in besonderem Maße zu den Gewinnern und Profiteuren des *outillage social* gehören, auf ihre strenge – nicht nur moralisch, sondern auch juridisch zu fassende – Pflicht zur Begleichung ihrer sozialen Schulden aufmerksam zu machen. Und in diesem Sinne kann Bourgeois die *dette sociale* zur Grundlage und zum Ausgangspunkt einer modernen Theorie sozialer Gerechtigkeit erheben, denn es ist »diese Idee einer Schuld, die die natürliche und moralische Verpflichtung begründet und bemisst. Sie ist das notwendige und hinreichende Motiv für eine soziale Sanktion, die – jenseits aller Konzeptionen und aller philosophischen Systeme – die Grundlage jeder Spekulation über soziale Arrangements bilden muss.« (Bourgeois 2008a, 94)

3.3.4 Der *quasi-contrat*: Grundlage eines neuen Sozialrechts

Mit seinen Überlegungen zur ungleichen Verteilung und Begleichung einer individuellen *dette sociale* hat Bourgeois innerhalb des solidaristischen Diskurses bereits theoretisches Neuland betreten. Er geht jedoch noch einen Schritt weiter und kombiniert dieses Motiv – und dies unterscheidet ihn von allen anderen Vertretern des *mouvement solidariste* – mit der kontraktualistischen Tradition der liberalen politischen Philosophie, die ihren Höhepunkt im Zeitalter der europäischen Aufklärung hatte, im Verlauf des 19. Jahrhunderts aber immer mehr in die Defensive geriet und in den politisch-moralischen Selbstverständigungsdebatten seiner Zeit kaum noch eine Rolle spielte. Und während es den klassischen Vertragstheorien bisher ausschließlich um die Fragen der Legitimation politischer Herrschaft ging, hat Bourgeois die Wahrnehmungsmuster und Argumentationsstrategien des kontraktualistischen Denkens erstmals auch auf die drängenden verteilungspolitischen Fragen der sozialen Gerechtigkeit angewendet.

Republikanische Freiheit und soziale Vertragsgerechtigkeit

Ähnlich wie vor ihm Alfred Fouillée²⁷ schätzt auch Bourgeois den moralischen Wert des Vertragsmotivs, vor allem dessen freiheits- und demokratietheoretischen Gehalt, denkbar hoch ein. Er konstatiert, die Rechtshistoriker seien sich heute einig in der Einschätzung, dass sich der Fortschritt der Institutionen des privaten wie des öffentlichen Rechts daran messen lasse, in welchem Maße ein Übergang von *arrangements d'autorité* zu *arrangements contractuels* stattgefunden habe,²⁸ denn »in dem Maße, wie sich die menschlichen Angelegenheiten aus dem Bereich der Autorität und der Gewalt hin zu dem der wechselseitigen Zustimmung bewegen, etabliert sich die Zivilisation und entwickelt sich der Fortschritt« (Bourgeois 1907, 47). Das moderne Rechtsinstitut des Vertrags als Ausdruck freier und egalitärer Gegenseitigkeit zwischen zwei oder mehreren Individuen, die sich nach der Tauschlogik des *do ut des* begegnen, entspreche dem Selbstbestimmungsrecht und der Autonomie der Menschen, denn Tausch und Konkurrenz seien, sofern sie unter Bedingungen gerechter Gegenseitigkeit stattfänden und nicht in blanken Egoismus entarteten, das Lebenselixier von Mensch und Gesellschaft. Die Konkurrenz könne durchaus »ein wunderbares Stimulans der individuellen Initiative« (Bourgeois 2008d, 146) sein; und für die Gesellschaft insgesamt gelte: »Das Leben, das ist der Tausch; die Gesellschaft, das ist der Tausch; der Tausch, das ist der Vertrag.« (Bourgeois 1907, 72)

Dabei könne ein Vertrag immer dann als gerecht gelten, wenn er beiderseitig frei gewollt werde und beiden Vertragspartnern äquivalente Vorteile bringe (vgl. ebd., 41). Die Idee des Vertrags lebe von der Überzeugung, dass jeder Vertragspartner die Möglichkeit habe, »ohne Schaden seinen Platz im Vertrag zu wechseln« (Bourgeois 2008b, 118). Und dies gelte nicht nur für private Tauschgeschäfte, sondern auch für das elementare Gerechtigkeitskriterium der modernen Gesellschaft. Denn wenn die auf Freiwilligkeit und Reziprozität beruhenden Regeln des Vertrags eine Versöhnung von Freiheit und Gerechtigkeit in den privaten Beziehungen der Menschen ermöglichen, dann seien diese Vertragsverhältnisse grundsätzlich auch

27 Gleich zu Beginn seines ersten Beitrags zu den Solidarismus-Konferenzen übernimmt Bourgeois auch Fouilléés Formel von der menschlichen Gesellschaft als *un organisme contractuel* (Bourgeois 1907, 7), obwohl er Anklänge an die Organismus-Metapher – wie an die naturalistische Tradition insgesamt – hier anders als noch in seiner Programmschrift aus dem Jahr 1896 eher zu vermeiden versucht.

28 Bourgeois notiert in Anlehnung an die berühmte Formel Henry Sumner Maines: »Die Rechtshistoriker bestreiten nicht mehr, dass sich der Fortschritt der Institutionen des öffentlichen und des privaten Rechts mit Sicherheit nach den Proportionen ermessen lässt, in denen »die autoritären Arrangements« ersetzt werden durch »vertragliche Arrangements.« (Bourgeois 2008a, 93)

geeignet, die öffentlichen und sozialen Beziehungen zu regeln, die den Einzelnen mit seiner Gesellschaft verbinden (vgl. ebd., 111).

Wenn egalitäre Ausgangsbedingungen für den Vertragsschluss gegeben sind, dann bestehe, so betont Bourgeois ganz in der Tradition des liberalen Privatrechts, die Aufgabe des staatlichen Rechts lediglich darin, die Einhaltung dieses Vertrags zu sichern und dessen Verletzung gegebenenfalls zu sanktionieren. Ist diese Ausgangsgleichheit jedoch verletzt, dann könne ein privater Vertrag – Bourgeois denkt hier vor allem an den freien Lohnvertrag zwischen Kapitaleigentümern und eigentumslosen Arbeitern²⁹ – nicht länger als gerecht gelten. So konstatiert er:

»Es gibt gewisse Vertragspartner, die sich durch die Überlegenheit ihrer gegenwärtig erreichten Situation, die sich mindestens zum Teil dem Unrecht der Vergangenheit verdankt, dem Austausch unter außergewöhnlich vorteilhaften Bedingungen stellen können; im Vergleich zu ihnen sind die anderen in einem unterlegenen Zustand, der jedes Gleichgewicht zu ihren Lasten zerbricht. Diese sind jedoch nicht frei, einen Vertragsabschluss zu verweigern; und die so aufgezwungene Gesamtheit der sozialen Tauschbeziehungen führt zu einer Verteilung der Lasten, wie sie durch einen Vertrag im Sinne des Privatrechts niemals rechtmäßig zustande gekommen wäre.« (Bourgeois 2008c, 126)

Um also zu gewährleisten, dass tatsächlich gerechte Verträge zwischen freien und gleichen Rechtssubjekten abgeschlossen werden, sei es notwendig, zuvor egalitäre Ausgangsbedingungen zwischen den Vertragspartnern herzustellen; und die gesellschaftliche Herstellung solcher Symmetriebeziehungen ist genau die sozialpolitische Leitidee einer *solidarité contractuelle* (vgl. Bourgeois 2008b, 118), die Bourgeois als Grundlage eines republikanischen Wohlfahrtsstaates auszuweisen versucht. Vor diesem Hintergrund betrachtet er das Motiv des frei geschlossenen Sozialvertrags als die einzige Argumentationsfigur politischer Philosophie, die sich auf der Höhe des erreichten Zivilisationsniveaus der Menschheitsgeschichte bewege und die Rechtsprinzipien der Freiheit und Gleichheit aller Staatsbürger ebenso ernst nehme wie das republikanische Prinzip gesellschaftlicher Selbstbestimmung. Während im sozialistischen, aber weithin auch im solidaristischen Denken die Legitimität einer die eigenen Vorteile kalkulierenden Vernunft eher mit Skepsis betrachtet, mitunter auch frontal verworfen wird, will Bourgeois das individualistische Ver-

29 »Derjenige, der über Kapital verfügt, erkennt dadurch an, dass er teilweise dem Ensemble der akkumulierten Arbeit, der Bildung dieses Kapitals, etwas schuldet; dass er folglich nicht gleichberechtigt einen Vertrag mit demjenigen schließt, der nichts als seine Arbeit hat, wenn er ihm neben dem eigentlichen Lohn dieser Arbeit nicht seinen Teil an den Profiten gewährt, die aus der gemeinsamen Arbeit gezogen werden.« (Bourgeois 2008b, 117)

tragsmotiv nun also gerade zur Grundlage seiner Theorie sozialer Gerechtigkeit erheben.

Politische Herrschaft und obrigkeitsstaatliche Fremdbestimmung lassen sich für ihn – ganz im Sinne Rousseaus – nur dann auflösen, wenn sich die Herrschaftsunterworfenen nicht nur als Adressaten, sondern auch als Autoren derjenigen Gesetze verstehen, die sie gemeinsam beratschlagt und für deren politische Umsetzung sie die Errichtung eines staatlichen Regulierungsapparats beschlossen haben. Mit aufklärerisch-republikanischer Emphase weist Bourgeois deshalb jede Vorstellung eines oberhalb der Menschen angesiedelten Obrigkeitsstaates zurück, der seine Autorität und Weisheit »aus irgendeiner mysteriösen Quelle« beziehe.³⁰ Stattdessen erklärt er: »Der Staat, das ist einfach das Organ der gemeinsamen Aktion, geschaffen von den Menschen selbst, um an ihn die Durchsetzung ihres eigenen Willens zu delegieren; und das Gesetz ist nichts anderes als der Ausdruck dieses gegenseitigen Willens.« (Bourgeois 2008c, 136) Daraus ergeben sich auch für Bourgeois klare und enge Aufgabenfelder einer legitimen Staatstätigkeit, die nicht über die Sicherung und Sanktionierung dieses Willens hinausgehen darf.³¹ Deshalb könne auch die gesuchte *loi sociale* nichts anderes sein als »der Ausdruck einer von allen vereinbarten Übereinkunft zur Bestimmung der Bedingungen ihres Lebens in der Gesellschaft« (Bourgeois 2008b, 115). Nur auf der Grundlage einer solchen vertragstheoretischen Legitimation des Staates lässt sich für Bourgeois also das Projekt eines neuen Sozialrechts in Angriff nehmen.

Sozialvertrag und soziale Gerechtigkeit

Der Sozialvertrag soll nun also nicht nur, wie in seiner bisherigen Theoriegeschichte, der Legitimation politischer Herrschaft dienen; er soll auch die Grundprinzipien eines Sozialrechts festlegen – und damit wurde in der politischen Philosophie des Kontraktualismus erstmals auch das Thema der sozialen Gerechtigkeit virulent. Bourgeois argumentiert dabei mit der Idee eines rückwirkend abzuschließenden Quasi-Vertrags, eines »*quasi-contrat d'association humaine*« (Bourgeois 2008a, 98; Herv. i.O.). Dieses Theoriemotiv, das auf privatrechtliche Regelungen des *Code*

30 »Der Staat! Dieser Glaube an eine Art höheres Wesen über den Menschen, das aus irgendeiner mysteriösen Quelle eine Autorität – und ohne Zweifel auch eine Weisheit – bezieht, die es ihm erlaubt, unser gemeinsames Glück aufs Beste zu regeln, gehört nicht zu den geringsten Ursachen, die bis heute verhindert haben, das soziale Problem in seinen objektiven Realitäten zu betrachten.« (Bourgeois 2008b, 114)

31 »Der Staat wird, wie im Privatrecht, schlicht und einfach diejenige Autorität sein müssen, die diese Übereinstimmungen sanktioniert und den Respekt vor den etablierten Konventionen sichert.« (Bourgeois 1907, 52)

civil von 1804 (Art. 1370-1381)³² zurückgreift und von Fouillée 1880 in die Sozialphilosophie eingeführt wurde, avanciert bei Bourgeois zur zentralen rechtsphilosophischen Legitimationskategorie des entstehenden französischen Wohlfahrtsstaates und seiner sozialpolitischen Umverteilungsambitionen. Es tritt nämlich mit dem Anspruch auf, Freiheit und Gerechtigkeit, kontraktualistische und solidaristische Vernunft miteinander zu versöhnen; und zwar dergestalt, dass dieser Quasi-Vertrag ein strenges, durch staatliche Rechtsprechung umzusetzendes Sozialrecht begründen können soll.³³

Im Schlussabschnitt seiner Programmschrift *Solidarité* führt Bourgeois das Motiv des Quasi-Vertrags folgendermaßen ein:

»Der Vertrag, frei diskutiert und treu eingehalten von beiden Seiten, wird die definitive Grundlage des menschlichen Rechts. Dort, wo die sachliche Notwendigkeit die Menschen in Beziehungen setzt, ohne dass ihr Wille zuvor die Bedingungen der zu treffenden Vereinbarungen hat diskutieren können, darf das Gesetz, das diese Bedingungen regeln soll, nichts anderes sein *als eine Interpretation und Repräsentation derjenigen Übereinstimmung, die sich zwischen ihnen ergeben hätte, wenn sie vorher frei und gleich hätten beratschlagen können* (*qu'une interprétation et une représentation de l'accord qui eût dû s'établir préalablement entre eux s'ils avaient pu être également et librement consultés*): dies ist die Voraussetzung einer Übereinstimmung, die ihre freien und gleichen Willen gegeben hätten, und dies ist das einzige Fundament des Rechts. Der *Quasi-Vertrag* ist nichts anderes als ein im Nachhinein abgeschlossener Vertrag.« (ebd., 93; Herv. i.O.)

Damit knüpft Bourgeois also explizit an die kontraktualistische Tradition der politischen Philosophie an. Anders als im politischen Liberalismus ist der Ausgangspunkt aber nicht ein fiktiver Urzustand, der von freien und gleichen, eigennutzorientierten Individuen bevölkert wird, die im Interesse ihrer Selbsterhaltung und ihrer individuellen Entfaltungschancen einen Staat gründen und dessen Aufgaben

32 In diesem Abschnitt des *Code civil* werden unter dem Titel *Des engagements qui se forment sans convention* privatrechtliche Verbindlichkeiten geregelt, die ohne expliziten Vertragsschluss bestehen. Dabei wird unterstellt, dass diese *engagements* auf einem stillschweigenden Quasi-Vertrag beruhen, sodass ihnen eine mit echten Verträgen vergleichbare Verbindlichkeit zukommt, etwa bei der treuhänderischen Vermögensverwaltung ohne Mandat oder bei der gutgläubigen Annahme von illegal erworbenen Gütern; vgl. dazu auch Fiegle 2003, 116f.

33 Diese gerechtigkeitstheoretische Aufladung dürfte tatsächlich mit Bourgeois' Schrift *Solidarité* in die Ideengeschichte der kontraktualistischen politischen Philosophie eingegangen sein. Allerdings scheint ihr dies bis heute zu entgehen. Jedenfalls sucht man Hinweise zu Léon Bourgeois in Abhandlungen und Überblicksdarstellungen zur Geschichte des kontraktualistischen Denkens vergeblich.

und Pflichten in einem ursprünglichen Vertrag festlegen. Den Ausgangspunkt bildet vielmehr die Realität einer von sozialen Ungleichheiten geprägten Gesellschaft, deren Mitglieder sich in unterschiedlichem Maße immer schon als Bevorteilte oder Benachteiligte dieses gesellschaftlichen Zusammenhangs vorfinden – und die sich nur dann wirklich als freie und gleiche Mitglieder einer demokratischen Gesellschaft begreifen können, wenn die in ihrem Staat geltenden Gesetze diesem demokratie- und gerechtigkeits-theoretischen Prüfkriterium einer rückwirkenden vertraglichen Zustimmung zu entsprechen vermögen, wenn man also unterstellen kann, dass sich die Gesellschaftsmitglieder als Freie und Gleiche in einem Quasi-Vertrag *a posteriori* auf genau diese Gesetze verständigen würden.

Bourgeois distanziert sich in diesem Zusammenhang explizit von Rousseau und dessen Konzeption des *contrat social*. Weil Rousseau, so Bourgeois, mit der unrealistischen Vorstellung eines harmonischen Naturzustandes, eines »Zustandes primitiver Perfektion« (ebd., 81; Anm. 1) arbeite, setze er abstrakt und *a priori*, nicht konkret und *a posteriori* an. Er setze zu Unrecht »den perfekten Menschen an den Anfang der Dinge, von Anfang an ausgestattet mit absoluten Rechten und Pflichten«. Die Realität sei aber eine andere, denn:

»In Wirklichkeit sind ganz im Gegenteil der Machtkonflikt und der brutale Existenzkampf der Ausgangspunkt, und es ist die Evolution dieser durch Zufall konstituierten Gruppen zu einem höheren Stand der Intelligenz und der Moralität, aus der die Idee einer freiwilligen Assoziation hervorgeht und sich genauer bestimmt, die die feindlichen Kräfte so koordiniert, dass sie vorteilhafte Resultate für alle und jeden bringen – und die sich auf ein langsames *Entstehen* einer friedlichen und vertraglichen Herrschaft vorbereitet, die sich mit der Zeit allmählich über die Ruinen des Kriegszustandes und der Autorität erhebt.« (ebd.; Herv. i.O.)

In der Gesellschaft gebe es von daher keinen vorgängigen Konsens von Vertragsschließenden. Dieses vermeintliche Konsens-Apriori bildet für Bourgeois denn auch den kardinalen Fehler, der Rousseaus Theorie des *contrat social* zum Einsturz bringe.³⁴ Man könne aber sehr wohl einräumen, dass die Individuen, nachdem sie einen gewissen Grad der Zivilisation erreicht haben, zu einem solchen Einverständ-

34 Dies sei »der unüberwindliche Einwand, der die Rousseausche Theorie des Sozialkontrakts ruiniert hat« (Bourgeois 1907, 79). Zudem moniert Bourgeois, dass Rousseau den Sozialvertrag als eine *aliénation totale* entworfen habe, in dessen Folge die Sozialisten jedes Recht auf individuelles Privateigentum bestreiten und die Forderung nach Gemeineigentum erheben konnten. Bourgeois' Konzeption des Quasi-Vertrags will dagegen »die individuelle Freiheit nicht abschaffen«. Sie zielt vielmehr auf »die Vergrößerung der Freiheit und der Macht jedes Einzelnen in der gemeinsamen Tat, der alle frei zustimmen« (Bourgeois 2008a, 37; Anm.1).

nis finden. »Und es reicht, dass sie übereinkommen, selbst im Nachhinein, selbst stillschweigend, um zu sagen, dass es zwischen allen Mitgliedern einer Gesellschaft dasjenige gibt, was das bürgerliche Recht seit langem mit dem Namen Quasi-Vertrag bezeichnet.« (Bourgeois 1907, 79)

Mit anderen Worten: Die Mitglieder einer Gesellschaft erfahren sich, so Bourgeois, nicht als Subjekte eines vorgesellschaftlich imaginierten Naturzustands abstrakter Freiheit und Gleichheit, sondern immer schon als »faktisch miteinander solidarisiert, verwickelt in komplexen Beziehungen« (ebd., 111). Sie befinden sich

»in der Situation von Quasi-Kontraktanten, untereinander verpflichtet aus Gründen ökonomischer und sozialer Interdependenz [...]. Dies ist eine Situation, die für unser bürgerliches Recht völlig unnormal ist. Jederzeit wird man betroffen durch die Tat eines Dritten, jederzeit kann man Schuldner einer oder mehrerer Personen werden, ohne dass man erklärt hätte, einen Dienst nach den Bedingungen der Reziprozität zu leisten oder entgegennehmen zu wollen, allein aufgrund der komplexen Interessenbeziehungen, in die sich die Individuen heute wohl oder übel verstrickt sehen.« (ebd., 109f.)

Unter diesen Bedingungen müsse jedes einzelne Gesellschaftsmitglied anerkennen, dass Profite, die man durch die soziale Solidarität erhält, als *dette sociale* der Gesellschaft zurückzuzahlen seien, so wie man ebenfalls anerkennen müsse, dass diejenigen, die durch die soziale Solidarität Nachteile erleiden, einen rechtlichen Anspruch auf entsprechende Entschädigung haben. Denn wenn sich die Gesellschaftsmitglieder – unter Anerkennung der historischen Entstehungskontexte und der gegenwärtigen Komplexitätslagen ihrer Gesellschaft – als freie und gleiche Rechtssubjekte anerkennen und an der Gerechtigkeit als »Ziel der Gesellschaft« festhalten wollen, dann sind sie Bourgeois zufolge genötigt, sich in einem rückwirkenden Gesellschaftsvertrag über die Art und Weise zu verständigen, in der sie in die Resultate der sozialen Solidarität und die sich immer mehr verfestigenden Verhältnisse sozialer Ungleichheit politisch korrigierend eingreifen können und wollen. Und da nicht zu erwarten sei, dass die durch die Ergebnisse der *solidarité de fait* überproportional Benachteiligten dem legitimitätsstiftenden rückwirkenden Vertrag ohne angemessene Kompensationsleistungen zustimmen werden, ergebe sich als vorrangige Aufgabe des Staates die Gewährleistung jener *justice réparative*, die schon Fouillée mit Nachdruck eingefordert hatte.

*Jenseits von Individualismus und Sozialismus:
Der Staat und die Solidaritätspflichten aller*

Mit seiner Konzeption des Quasi-Vertrags verbindet Bourgeois die Hoffnung auf eine ›versöhnende‹ Vermittlung von Individualismus und Kollektivismus. Und er äußert sich in diesem Zusammenhang auch zu dem Vorwurf, Sozialist zu sein; eine Zuschreibung, die mittlerweile, wie er betont, jeden treffe, der sich um eine Lösung der sozialen Frage bemühe. In diesem Sinne erklärt er:

»Ja, dann bin ich gerne Sozialist, aber ein liberaler Sozialist, der Liberalste der Sozialisten. Mein Sozialismus zielt auf die Verwirklichung derjenigen Bedingungen, unter denen sich das Individuum, jedes Individuum, vollständig entwickeln kann, um alle seine Energien, alle seine Möglichkeiten zu entfalten und so echte Freiheit zu erreichen. Und deshalb bin ich absolut gegen Kollektivismus und Kommunismus, die alles von der Macht des Staates erwarten und deshalb notwendigerweise die Freiheit zerstören.« (Bourgeois 1907, 34)³⁵

Bourgeois geht es also nicht um Vorstellungen einer möglichst weitgehenden Gleichverteilung des gesellschaftlichen Reichtums. Entsprechende Ideen weist er als ebenso unrealistisch wie unmoralisch zurück. Es gehe nicht um die Abschaffung des Privateigentums – dieses erscheint ihm nämlich »als Verlängerung und Garantie der Freiheit« (ebd.) –, sondern um dessen »Befreiung«:

»Die Kollektivierung ist nicht das Ziel des Systems der Solidarität. Das, was kollektiv ist, ist der Ausgangspunkt, die solidarische und notwendige Gesellschaft. Das Ziel ist individuell. Es ist die durch die Bezahlung der sozialen Schuld wiedererlangte Freiheit. In diesem Sinne ist die Doktrin der Solidarität der Rückkauf der individuellen Freiheit und des individuellen Eigentums; sie ist selbst die Rechtfertigung des befreiten Eigentums (*propriété libérée*).« (ebd., 45)

Deshalb kann Bourgeois den sozialistischen Ideen der SyndikalistInnen nichts abgewinnen. Aber auch gegenüber dem genossenschaftlichen Ideal einer *coopération intégrale*, wie es von Charles Gide und seinen Anhängern propagiert wird, bleibt er skeptisch, sofern sich mit ihm Vorstellungen eines Zwangs zu Mitgliedschaften

35 Interessant ist in diesem Zusammenhang, dass Bourgeois in der politisch-publizistischen Diskussion um den *solidarisme* in der Regel einem ›gemäßigten Sozialismus‹ zugeordnet, m.W. jedoch nie im Sinne eines ›sozialen Liberalismus‹ rezipiert wurde. So notiert etwa Alfred Fouillée im Blick auf Bourgeois' Programmschrift *Solidarité*, diese ziele darauf, »einem weit verstandenen Sozialismus eine Moral im Einklang mit der Wissenschaft unserer Zeit« zu liefern (Alfred Fouillée, *La morale socialiste*, in: *Revue des deux mondes* 4 (1901), 377-408, 378).

verbinden.³⁶ Das Ideal der Gleichheit zwischen den Menschen meint für Bourgeois zwar mehr als nur die Gleichheit vor dem Gesetz; eine faktische Gleichheit sei jedoch schon aufgrund der natürlichen Ungleichheiten zwischen den Menschen, »gegen die alle unsere Bemühungen nichts ausrichten können« (ebd., 57), weder möglich noch wünschenswert. In diesem Sinne erklärt er:

»Wir denken nicht, dass es im Voraus möglich ist, ein soziales Arrangement zu entwickeln, in dem der eine Mensch dem anderen nicht mehr dienen muss, dass es praktische Mittel gibt, die Dividende unter allen aufzuteilen, dass sich eine absolute Gleichheit realisieren lässt. Wir wollen lediglich verhindern, dass die natürliche Ungleichheit noch um irgendeine Ungleichheit sozialer Herkunft ergänzt wird. Weiter glauben wir mit unseren Forderungen nicht gehen zu können.« (ebd., 73)

Was Bourgeois – als Versöhnung von *thèse économiste* und *système collectiviste* – vorschwebt, ist die gesellschaftliche Anerkennung des gleichen sozialen Wertes aller Menschen, der als politisches Prinzip ein individuelles Recht auf gleiche soziale Wertschätzung entspreche. Und dieser Forderung werde man in dem Maße gerecht, wie es der Gesellschaft gelingt, alle ihre Mitglieder »an den Punkt zu bringen, von dem aus sie sich untereinander frei kontraktieren können, ohne dabei anderen Ungleichheiten zu begegnen als denen, die sich durch den Willen der Menschen nicht zum Verschwinden bringen lassen« (Bourgeois 2008c, 128). Deshalb müsse das Ziel einer neu einzurichtenden sozialen Gesetzgebung, einer »Gesetzgebung im Einklang mit dem Solidaritätsprinzip« (Bourgeois 2008b, 115), darin bestehen, die Gleichheit des sozialen Wertes eines jeden Vertragspartners zum Zeitpunkt der Vertragsschließung zu gewährleisten, um »die Vertragsschließenden in einen Zustand der Gleichheit zu versetzen, in dem sie ihre Freiheit von nun an ohne Ungerechtigkeit ausüben können« (ebd.). Bourgeois schlägt vor diesem Hintergrund als fundamentale solidaristische Grundregel das Prinzip der Mutualisierung vor: »Im Austausch für die Vorteile, die die Wohltat der natürlichen Solidarität jedem Menschen verschafft, muß jeder zustimmen, die anderen Menschen gegen die Ungerechtigkeiten und Risiken zu versichern, die zu gleicher Zeit aus dieser Solidarität entstehen.« (Bourgeois 1907, 18) Es geht ihm also – durchaus im Anschluss an das Selbstverständnis der *sociétés de secours mutuel* – darum, die sozialen Risiken und die sozialen Vorteile, die sich für jedes Individuum allein aus seiner Zugehörigkeit zur Gesellschaft ergeben, zwischen allen Gesellschaftsmitgliedern nach der Logik der sozialen Sicherung auf Gegenseitigkeit aufzuteilen; und zwar so, dass »die Risiken

36 »Sie ist gut, sie ist nützlich [...], aber ich sehe das Zwangsprinzip nicht, das es ermöglicht, den Menschen den Beitritt zu diesem System der kollektiven Kooperation aufzuerlegen.« (Bourgeois 1907, 55)

gemeinsam getragen werden und der Zugang zu den verschiedenen sozialen Vorteilen offen wird für alle« (ebd., 81).

Auf dem Weg zu einer demokratischen Sozialversicherungsgesellschaft

Was die freiwilligen Hilfsvereinigungen auf Gegenseitigkeit im Kleinen sind und was sie an organisierter gegenseitiger Hilfe schon seit langem praktizieren, soll Bourgeois zufolge nun zum zentralen Sozialprinzip der Gesellschaft als ganzer werden; die ganze Gesellschaft solle sich gewissermaßen als eine demokratisch gewollte und staatlich organisierte Sozialversicherung auf Gegenseitigkeit verstehen. Das Motto seines sozialpolitischen Reformprogramms lautet dementsprechend: »Die Risiken und Vorteile *mutualisieren*« (Bourgeois 1907, 49; Herv. i.O.) im Sinne eines umfassenden, jeden Staatsbürger einbeziehenden »Vertrags der Vorsorge und der sozialen Garantien« (ebd., 50). Bourgeois verallgemeinert damit das Organisationsprinzip der Versicherungsgesellschaften und erhebt es zu einem umfassenden sozialen Gerechtigkeitsprinzip, das die gesamte politische Organisation der Gesellschaft kennzeichnen soll: »Verteilt die Risiken der Solidarität nach dem Prinzip der Mutualisation auf alle, und ihr werdet den wirklichen Sozialvertrag haben: den Vertrag der Solidarität gegen die Ungerechtigkeit, dem jedes soziale Wesen zustimmen muss.« (ebd.) Deshalb habe niemand das Recht, die Begleichung seiner *dette sociale* zu verweigern. Vielmehr gelte

»dass jeder Assoziierte, der sich weigert, eine der sozialen Lasten zu tragen, die ihm obliegen, das Gesetz des Vertrags verletzt. Er kann, wenn er diese Lasten für exzessiv hält, die Gesellschaft verlassen. Und niemand hat das Recht, ihm dies zu verweigern. Aber wenn er darauf beharrt, in der Gesellschaft zu bleiben, dann kann er dies nicht außerhalb der fundamentalen Bedingungen der Vereinbarung tun, die alle Menschen zusammengebracht hat. Die anderen Vertragspartner haben dann natürlich das Recht, ihm gegenüber soziale Sanktionen zu verhängen, d.h. ihn zur Erfüllung seiner Pflichten zu zwingen, indem sie von ihm seinen Beitrag zur Gesamtheit der sozialen Lasten einfordern.« (ebd., 91)

Angesichts der unüberschaubaren sozialen Solidaritäten moderner Gesellschaften könne die Frage nach den individuellen Pflichten und Verantwortlichkeiten des Einzelnen gegenüber seinen Mitmenschen schlechterdings nicht mehr nach den Kategorien des liberalen Privatrechts, etwa nach konkret zurechenbaren Haftungspflichten o.ä., geregelt werden. »Denn weil es uns unmöglich ist, zu irgendeinem Zeitpunkt wahrzunehmen, wo die letzte Vibration eines individuellen Aktes, den einer von uns getätigt hat, aufhört, können wir niemals sicher sagen, wo die letzte

Vibration unserer Pflicht gegenüber allen aufhört.«³⁷ Vor diesem Hintergrund habe sich die neu zu errichtende Sozialgesetzgebung der Dritten Republik in den Fragen des Steuer- und des Erbschaftsrechts ebenso zu bewähren wie im Fürsorge- und Versicherungswesen und in den Fragen öffentlicher sozialer Dienstleistungen.

Deshalb verlangt Bourgeois eine umfassende nicht privatrechtlich, sondern sozialrechtlich formatierte »Gesetzgebung der Hilfe und der sozialen Vorsorge« (ebd., 87), die dem Einzelnen zwar kein Recht auf Arbeit oder gar auf einen gleichen Lohn, der weder wünschenswert noch machbar sei, wohl aber auf ein staatliches Existenzminimum garantiere, denn es sei nicht hinzunehmen, dass ein Mensch verhungert »am Rande des Überflusses der anderen« (ebd., 86). Dieses Existenzminimum sei insbesondere denjenigen Gesellschaftsmitgliedern zu garantieren, die aktuell oder permanent von den sozialen Risiken in besonderer Weise betroffen und – etwa aufgrund von Alter, Krankheit oder Behinderung oder aufgrund von Arbeitsunfällen und hoher Arbeitslosigkeit – nicht in der Lage sind, sich aus eigenen Kräften zu erhalten.³⁸ Gegen diese *risques sociaux* sei ein umfassendes »Ensemble von Institutionen der sozialen Solidarität« (Bourgeois 2008c, 127) zu errichten mit dem Ziel, jedem Gesellschaftsmitglied in möglichst gleicher Weise Zugang zum *trésor commun de l'outillage humain* in seinen intellektuellen wie in seinen materiellen Dimensionen zu ermöglichen. Eine der zentralen Maßnahmen sei hier die Gewährleistung einer kostenlosen Schulbildung auf allen Ebenen und eine Begrenzung der täglichen Arbeitszeit zur Gewährleistung hinreichender Freizeit, um sich entsprechend fort- und weiterbilden zu können (vgl. ebd.).

Bourgeois ergänzt damit die klassischen Aufgaben des Staates um ein neues Tätigkeitsfeld: die Erfüllung der nun strikt juristisch verankerten Solidaritätspflichten (vgl. Bourgeois 1907, 92).³⁹ Und dementsprechend sind für ihn auch die Regeln für die Erhebung von Steuern als zwangsweise eingeforderte individuelle Beiträge der Einzelnen zu den gemeinsamen Aufgaben des Staates neu auszulegen, denn wenn es so etwas wie »eine Progression im Profit gibt, den wir aus der Nutzung der sozialen Ausstattung ziehen« (ebd., 94; Herv. i.O), dann sei auch ein rechtsverbindli-

37 *Léon Bourgeois*, L'association de la science et du sentiment dans l'œuvre sociale. Discours prononcé au Musée social (19.12.1911), in: Ders. 1914, 53–61, 58.

38 Gerade die Arbeitslosigkeit markiert für Bourgeois ein besonderes soziales Problem. Es handle sich hier nämlich »in einer sehr großen Zahl der Fälle um ein soziales Risiko, denn zu 90 Prozent trifft die Arbeitslosigkeit den Menschen aufgrund allgemeiner Bedingungen des Marktes« (Bourgeois 2008c, 128).

39 Vgl. zur vor allem durch die Arbeiten von Léon Duguit in der französischen Rechtswissenschaft vorangetriebenen *solidarité juridique* nach wie vor Grimm 1973.

ches Steuersystem notwendig, das dieser Progression in angemessener Weise Rechnung trägt.⁴⁰

Léon Bourgeois ist es mit seiner kontraktualistischen Konzeption sozialer Gerechtigkeit auf der Basis der *solidarité de fait* zumindest im Ansatz gelungen, theoretische Grundlagen für ein wohlfahrtsstaatliches Politikprojekt zu skizzieren, das sich auf dem Normativitätsniveau der politischen Moderne ebenso wie auf dem Komplexitätsniveau moderner, hoch arbeitsteilig organisierter Gesellschaften zu bewähren versucht. Dabei setzt er zum einen bei der solidaritätssoziologischen Einsicht an, dass die Menschen ihren je eigenen Wohlstand, wie auch immer sie ihn erreicht haben, zum weit überwiegenden Teil nicht ihren individuellen Fähigkeiten, sondern den Effekten und Resultaten komplexer gesellschaftlicher Interdependenzen, eben der *solidarité de fait* zu verdanken haben, um darauf die Idee der Sozialpflichtigkeit des Eigentums zu gründen. Zum anderen entwickelt er – getragen von den Freiheits- und Gleichheitsansprüchen des politischen Republikanismus und den demokratietheoretischen Prinzipien des öffentlichen Vernunftgebrauchs und des vernünftigen Konsenses – eine kontraktualistische Theorie sozialer Umverteilung und sozialpolitischer Intervention, die gleichermaßen *au point de vue scientifique* wie *au point de vue morale* einen Anspruch auf Plausibilität erheben will. Von daher kann Bourgeois am Ende seiner Schrift *Solidarité* emphatisch erklären:

»Man kann wahrhaftig sagen, dass die Kenntnis der natürlichen Gesetze der Solidarität der Lebewesen zu einer Theorie des Ensembles der Rechte und der Pflichten der Menschen in der Gesellschaft führt. [...] Von daher erscheint die Doktrin der Solidarität in der Geschichte der Ideen als Weiterentwicklung der Philosophie des 18. Jahrhunderts und als Vollendung derjenigen politischen und sozialen Theorie, die die Französische Revolution unter den drei abstrakten Begriffen der Freiheit, der Gleichheit und der Brüderlichkeit erstmals zur Welt gebracht hat.« (Bourgeois 2008a, 100f.)

40 Ebenso sei – etwa im Anschluss an Fouilléés Buch *La propriété sociale et la démocratie* – zu fragen, inwiefern der soziale Mehrwert des Eigentums zu Recht individuell vereinahmt werden dürfe oder ob er nicht vielmehr der Gesamtheit vorbehalten sei (vgl. Bourgeois 1907, 95f.).

4. Abbrüche: Solidarität und Solidarisismus im 20. Jahrhundert

4.0 EINLEITUNG: SOLIDARITÄTSTHEORIE IM ZERFALL?

Mit dem französischen *solidarisme* um Alfred Fouillée, Charles Gide und Léon Bourgeois befindet sich die Theoriegeschichte des postliberalen Solidaritätsdiskurses auf ihrem ersten – und zugleich einzigen – Höhepunkt. Das Konzept der Solidarität sollte dieses soziologisch wie philosophisch gleichermaßen ambitionierte Theorieniveau nie wieder erreichen. Die sozialwissenschaftliche Reflexivität und die politisch-moralische Normativität des französischen *solidarisme*, aber auch die – freilich nur kursorischen, in der Sache jedoch ebenfalls zwischen *solidarité de fait* und *solidarité devoir* changierenden – solidaritätstheoretischen Motive, die sich in der sozialistischen Tradition etwa bei Ferdinand Lassalle und Kurt Eisner finden, werden im Verlauf des 20. Jahrhunderts kaum weiterverfolgt oder gar systematisch ausgebaut; ein überraschender und schwer erklärlicher Befund, der als solcher jedoch kaum thematisiert wird. Es scheint, dass das 20. Jahrhundert einen veritablen Zerfall der modernen Solidaritätstheorie erlebt hat, ohne sich dessen überhaupt bewusst geworden zu sein.

Dabei war der *solidarisme* zu Beginn des 20. Jahrhunderts in Frankreich in aller Munde. Er dominierte die Diskurse und die Botschaft der großen Pariser Weltausstellung des Jahres 1900, inspirierte zahlreiche sozialpolitische Reformprojekte und wurde auf vielen wissenschaftlichen Tagungen und Kongressen nachdrücklich propagiert, z.T. auch kontrovers diskutiert.¹ Er war zu dieser Zeit auf dem besten We-

1 Scharfe Attacken von katholisch-konservativer Seite kamen etwa von Ferdinand Brunetière, der den *solidarisme* als schlichten Utilitarismus zurückwies (vgl. Sorlot 2005, 92; vgl. Bouglé 1907, 23). Vor allem aber wurde er von wirtschaftsliberaler Seite, namentlich von Vilfredo Pareto (vgl. Solidarité Sociale, in: Journal des économistes 23 (Febr. 1898), 161-171 [im Folgenden: Pareto 1898]) und Yves Guyot (vgl. La démocratie individualiste, Paris: Giard & Brière 1907, 112), schroff zurückgewiesen und als sozialistisches Ent-

ge, »eine Art offizieller Philosophie der Dritten Republik zu werden« (Bouglé 1907, 1).² Auch diesseits des Rheins wurde durchaus notiert, dass der Solidarismus in Frankreich nach der Jahrhundertwende nicht nur weite Verbreitung in populären Büchern und Broschüren gefunden hatte, sondern auch »dem Moralunterricht in den staatlichen Schulen« zugrunde gelegt wurde und damit gleichsam zur säkularen »Staatsreligion« avancierte, »da bekanntlich der Moralunterricht in allen staatlichen Schulen der Republik an die Stelle des Religionsunterrichts getreten ist« (Feilbogen 1915, 62). In der Tat war im ersten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts der Rekurs auf die politische Philosophie der Solidarität, die ihre politische Heimat im 1901 gegründeten *Parti radical* gefunden hatte, die zentrale Referenzgröße des sozial erwachenden französischen Republikanismus, der sich in dieser Zeit auf den Weg machte, die Republik zu einem modernen Wohlfahrtsstaat auszubauen, um den neuen Herausforderungen der industriekapitalistischen Moderne gerecht werden zu können.

So standen die zahlreichen, in der Zeit um die Jahrhundertwende eingeführten Gesetze zur Sozialpolitik – von Fragen eines kostenlosen Zugangs zu medizinischen Leistungen (1893) über die Kompensation von Arbeitsunfällen (1898), der öffentlichen Gesundheit und Hygiene (1902), der Hilfe für Alte und Schwache, Waisenkinder und Wöchnerinnen (1905/1906) bis hin zur Einführung erster Formen einer obligatorischen Rentenversicherung (1910)³ – im Zeichen solidaristischer Einsichten in die zunehmenden sozialen Interdependenzen zwischen den Individuen moderner Großgesellschaften und den daraus erwachsenden Verpflichtungs- und Verantwortungsverhältnissen. Und nichts illustrierte dies anschaulicher als die von Charles Gide in seinen Vorträgen gerne erwähnte – und als »merkwürdiges Auftre-

eignungs- und Ausplünderungsprogramm verurteilt. Zur zeitgenössischen Kritik vgl. auch den von der *Académie des sciences morales et politiques* herausgegebenen und von Eugène d'Eichthal redigierten Band: *La solidarité sociale, ses nouvelles formules*, Paris: Picard 1903; vgl. dazu auch Feilbogen 1915, bes. 71-73.

- 2 Célestin Bouglés Veröffentlichungen aus dem ersten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts (*Solidarisme et libéralisme* (1904), *Le solidarisme* (1907)) stellen allerdings die letzten größeren Schriften zur Sozialdoktrin des *solidarisme* dar. Danach scheint der Begriff aus den Texten zur politischen Theorie weitgehend verschwunden zu sein. Zu Werk und Bedeutung Bouglés, der sich als Durkheim-Schüler dezidiert als Solidarist verstand, durkheimische Sozialwissenschaft mit solidaristischer »Sozialdoktrin« zusammenbringen wollte und sich parteipolitisch nicht, wie die anderen Durkheim-Schüler, dem Reformflügel der sozialistischen SFIO um Jean Jaurès, sondern dem eher kleinbürgerlich geprägten *Parti radical* – hier hat er sich mehrfach erfolglos um einen Sitz in der Nationalversammlung bemüht – verbunden fühlte, vgl. ausführlich Gülich 1991, bes. 123-268.

- 3 Vgl. dazu Marcel Ruby, *Le solidarisme*, Paris: Gedalge 1971 [im Folgenden: Ruby 1971], 62-79.

ten der Solidarität im Gesetz qualifizierte – Verordnung der Pariser Polizeipräfektur vom Juli 1893, die wegen der Gefahr der Ausbreitung ansteckender Krankheiten »das Ausspeien in den Straßenbahnwagen und im Omnibus« unter Strafe gestellt hatte (vgl. Gide 1929a, 52; Kap. 3.2.1). Das vor allem gegen die Ausbreitung der Tuberkulose gerichtete Gesetz zum Schutz der öffentlichen Gesundheit und der sozialen Hygiene – es trat im Jahr 1902 in Kraft, zwei Jahre, bevor Léon Bourgeois' 24-jährige Tochter Hélène und seine 52-jährige Ehefrau Virginie an dieser Krankheit verstarben – wurde denn auch allgemein als *Loi Léon Bourgeois* bezeichnet (vgl. Ruby 1971, 77).⁴

Schon in der nach jahrzehntelangen Auseinandersetzungen und endlosen unfruchtbaren Arbeitsgerichtsprozessen eingeführten *Loi sur les accidents du travail* vom April 1898 hatte sich die solidaristische Einsicht vom »Ende des liberalen Verantwortungsdispositivs« (François Ewald) Bahn gebrochen, die der modernen Gesellschaft durch die neue Realität der großen Fabrikunfälle im Bergbau und in der Schwerindustrie gleichsam aufgenötigt wurde. Denn in dem Maße, wie diese zu einer gesellschaftlichen Normalität wurden, hatte man es mit einem industriellen Leid zu tun bekommen, das mit der ersehnten ökonomischen Wohlstandsmehrung durch Bergbau und Industrie, durch Dampfmaschinen und Großtechnologie – zumindest in gewissen Graden – unentrinnbar verkoppelt zu sein schien. Die Frage, wie mit dieser Herausforderung umzugehen sei, löste die ersten großen Irritationen der individualistischen Moral des liberalen Zeitalters aus, denn nun musste man schmerzhaft lernen, dass man dieser sozialen Problemlage nicht mehr mit den Vorstellungen von individueller Verantwortung, persönlicher Haftung und juristischer Einzelfallgerechtigkeit begegnen konnte.⁵

4 Bourgeois selbst wertete die Politik der öffentlichen Gesundheit als »die dringendste soziale Verpflichtung, die aus dem Faktum der Solidarität erwächst« (*Léon Bourgeois*, Préface, in: *Les applications sociales de la solidarité. Leçons professées à l'École des hautes études sociales*, Paris: Alcan 1904, V-XXII, VII).

5 Für das deutsche Kaiserreich ist diese für die Entstehung der postliberalen Logik des modernen Wohlfahrtsstaates so zentrale »moralische Lerngeschichte« – anders als für die französische Republik – historisch und systematisch bisher kaum aufgearbeitet worden. Für Frankreich ist hier die große Studie des Foucault-Schülers François Ewald (*Ewald* 1993) zu nennen, die am Beispiel der schon in den 1840er Jahren einsetzenden Debatten um die rechtliche Regulierung der Fabrikunfälle detailliert nachzeichnet, wie sich hier – gegen die moralischen Intuitionen des liberalen Dispositivs – mit der Zeit solidaristische Theoriemotive geltend machen konnten und mussten. Ewald konstatiert zur *Loi sur les accidents du travail* treffend: »Mit diesem Gesetz stürzt eine ganze Welt um.« (ebd., 9) Allerdings fehlt in der dt. Übersetzung das »Vierte Buch« dieser großen Studie (*François Ewald*, *L'État providence*, Paris: Grasset 1986, 381-606), das die neuen Regulierungen des wohlfahrtsstaatlichen *droit social* in foucaultscher Manier als politische Herrschafts-

In diesem Rahmen entstand die zuvor unbekannte Kategorie des kollektiv abzusichernden ›Berufsrisikos‹, die ein *prima facie* ›unmoralisches‹ Konzept von kollektiver Versicherung und anonymer Schadensabwicklung im Rahmen eines postliberalen Sozialrechts erforderte. Denn nun ging es nicht mehr um einzelfallgerechten Schadensersatz, sondern um abstrakte, versicherungsmathematisch kalkulierbare Pauschalierungen, die das verunglückte Individuum gewissermaßen zu einem anonymen Aktenvorgang neben anderen anonymen Aktenvorgängen machte. Gerade dadurch aber konnten sich tragfähige, den massiven Konflikt zwischen Arbeitern und Unternehmern erfolgreich pazifizierende Wirkungen entfalten, die es ermöglichten, die materiellen Erwartungen und Bedürfnisse aller Beteiligten verlässlich und berechenbar abzusichern, auch wenn dieses Sozialrecht auf der moralisch schwer erträglichen Zumutung beruht, »daß das Elend normal ist, daß es regelmäßig und sozusagen statistisch vorkommt« (Ewald 1993, 322). Die individualistischen Verantwortungswahrnehmungen des liberalen Denkens wurden damit durch ein kollektives, postliberal formatiertes Organisationsmodell zur Regulierung der unfallträchtigen sozialen Solidaritäten des modernen industriegesellschaftlichen Lebens ersetzt.

Auch das Gesetz zur Altersrente, die *Loi sur les retraites ouvrières et paysannes* (April 1910), die von einer Koalition aus Linksrepublikanern um Léon Bourgeois und Reformsozialisten um Jean Jaurès gegen eine massive Opposition von konservativen, liberalen und sozialistisch-syndikalistischen Kräften durchgesetzt werden konnte, stand deutlich im Zeichen der *solidarité sociale*, denn die zur Finanzierung dieser Renten neu aufzulegenden Steuerprogramme wurden in den Parlamentsdebatten dieser Zeit explizit mit dem Argument der ›Teilhabe der ganzen Nation am Dienst der Altersrenten mithilfe der Einrichtung einer neuen und distinkten Steuer, einer Steuer der Solidarität‹ (vgl. Ruby 1971, 76), legitimiert. Dennoch dominierten in der französischen Nation nach wie vor deutliche Vorbehalte gegenüber einem – etwa am deutschen Beispiel angelehnten – staatlich garantierten System sozialer Sicherheit, das den auf überlieferten Selbsthilfeinitiativen und dem Prinzip der Freiwilligkeit beruhenden Traditionen der *mutuelles*, der Hilfsvereine auf Gegenseitigkeit und des selbstorganisierten Hilfskassenwesens, in die Quere kommen könnte. In der vielschichtig und unübersichtlich angelegten Landschaft der französischen Alterssicherung wirkt denn auch bis heute nach, dass »die französische Arbeiter- und Handwerkerbewegung der Inkorporierung ihrer Organisationen in das Institu-

technik beschreibt. In den letzten Jahrzehnten ist Ewald vor allem als wohlfahrtsstaatskritischer politischer Intellektueller des französischen Arbeitgeberverbandes *Medef* in Erscheinung getreten; vgl. zu Leben und Werk Ewalds *Michael C. Behrent*, *Accidents happen*. François Ewald, the ›Antirevolutionary‹ Foucault, and the Intellectual Politics of the French Welfare State, in: *The Journal of Modern History* 82 (2010), 585-624.

tionengefüge der Republik grundsätzlich skeptisch gegenüberstand und eine Übernahme des Bismarckschen Modells der sozialen Zwangsversicherung ablehnte«⁶.

Nach dem Krieg kam die solidaristische Reformstimmung allerdings rasch an ihr Ende. Spätestens mit dem Tod Bourgeois' (1926) sollte der *solidarisme* »als eigenständige gesellschaftspolitische Doktrin in Vergessenheit geraten« (Gülich 1991, 108) und keine weiteren Protagonisten mehr finden. Alain Laurent kann in diesem Zusammenhang nicht zu Unrecht vom »großen solidaristischen Jahrzehnt« (vgl. Laurent 1991, 45f.) sprechen, das mit der Veröffentlichung von Bourgeois' *Solidarité* im Jahr 1896 fulminant begonnen und mit den letzten solidaristischen Veröffentlichungen aus den Jahren 1907 und 1908 geendet habe.⁷

In der Zwischenkriegszeit konnte der *solidarisme* den Auf- und Ausbau der französischen Sozialpolitik nicht mehr entscheidend prägen. Der *Parti radical* hatte schwere Sympathie- und Gefolgschaftsverluste in der französischen Arbeiterschaft hinzunehmen, die sich nach der erfolgreichen Revolution in Russland verstärkt den marxistisch-syndikalistischen Bewegungen zuwendete. In der Folge entwickelte er sich rasch zu einer reinen Klientelpartei des Kleinbürgertums und verabschiedete sich mit der Zeit zunehmend auch programmatisch von interventionistischer Sozialpolitik. Und die revolutionären Kräfte der französischen Linken hatten der »versöhnlerischen« Programmatik des *solidarisme* noch nie etwas abgewinnen können. Sie galt ihnen schlicht als politisch naiv und spalterisch, denn diese »Theoretiker des sozialen Friedens« zielten, wie etwa Georges Sorel bissig anmerkte, nur darauf, »die Kurse und Vorträge zu häufen«, um auf diese Weise »den revolutionären Syndikalismus im Speichel der Herren Professoren zu ersäufen«.⁸

6 Ingo Bode, *Solidarität im Vorsorgestaat. Der französische Weg sozialer Sicherung und Gesundheitsversorgung*, Frankfurt/M.-New York: Campus 1999, 81; vgl. zum französischen Gefüge der sozialen Sicherung ebd., 120-164. Vgl. zu den Entstehungskontexten der französischen Sozialpolitik der Dritten Republik auch Philip Manow, *Frankreich: Ein christdemokratischer Wohlfahrtsstaat ohne Christdemokratie? Der französische État-providence, 1880-1960*, in: Ders., *Religion und Sozialstaat. Die konfessionellen Grundlagen europäischer Wohlfahrtsstaatsregime*, Frankfurt/M.-New York: Campus 2008, 135-168.

7 Laurent verweist hier neben Bouglés *Le solidarisme* (1907) noch auf Mauranges' Schrift *Sur l'histoire de l'idée solidarité* (1907) sowie auf G.-L. Duprat, *La solidarité sociale. Ses causes, son évolution, ses conséquences* (1907), L. Fleurant, *Sur la solidarité. La fait et ses principales formes* (1907) und T. Fallot, *La religion de la solidarité* (1908). Daneben sind noch die beiden späten, theoretisch und programmatisch aber wenig ambitionierten Sammlungen von Texten Bourgeois' zu nennen: *La politique de la prévoyance sociale*, Paris: Charpentier 1914 u. 1919.

8 Georges Sorel, *Über die Gewalt* (1908). Nachwort von George Lichtheim, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1969, 248 u. 55.

Die französischen Selbstverständigungsdiskurse um Sozialpolitik und Wohlfahrtsstaatlichkeit liefen spätestens seit den 1930er Jahren nur noch unter der Chiffre der *securité sociale*, zumal der Begriff der Solidarität nun auch von Kräften der französischen Rechten zur Propagierung einer *solidarité française* gegen die Bedrohungen des internationalen Judentums und des Bolschewismus in Anspruch genommen wurde (vgl. Blais 2007, 321). Dennoch gehört auch in der Nachkriegszeit ein politisch und moralisch positiv aufgeladener Begriff republikanischer Solidarität zur moralischen Tiefensemantik der französischen Nation. Für ihre Wirtschafts- und Sozialpolitik ist nämlich die – im Kontext der *résistance* in den 1940er Jahren formulierte – Leitidee einer *solidarité nationale* bis heute kennzeichnend, was sich nicht zuletzt auch an den – freilich häufig wechselnden – Bezeichnungen der französischen Arbeits- und Sozialministerien ablesen lässt, in denen die Rede von der *solidarité* bzw. den *solidarités* eine wichtige Rolle spielt.⁹

In den letzten Jahrzehnten entsteht darüber hinaus auch in den französischen Theoriedebatten ein neues, durchaus wahrnehmbares Interesse an einer Wiederbelebung des jahrzehntelang vergessenen *solidarisme* der Jahrhundertwende, dem gegenwärtig einige Studien und Anthologien gewidmet werden. Die zentralen Theoriemotive der *solidarité de fait* und der *solidarité devoir*, der *dette sociale* und des *quasi-contrat* sind in den politisch-moralischen Selbstverständigungsdebatten innerhalb wie außerhalb Frankreichs gegenwärtig jedoch nicht in nennenswerter Weise präsent.

Dennoch hat die Rede von der Solidarität im 20. Jahrhundert in unterschiedlichsten Facetten eine rasante Erfolgsgeschichte erlebt, obwohl – oder vielleicht gerade weil – weitgehend unklar ist, was damit eigentlich gemeint ist. Klar scheint lediglich zu sein, dass das Solidaritätskonzept im Rahmen dieses Siegeszuges, in dem ihm hohe Sympathien zugewachsen sind, seine soziologisch-deskriptive Bedeutungsschicht als *de facto*-Solidarität nahezu vollständig eingebüßt hat. Von daher ist unbestreitbar, dass wir es im 20. Jahrhundert – gegenläufig zum Siegeszug der Solidaritätsrhetorik – mit einem veritablen Zerfall der ursprünglichen Solidaritätstheorie zu tun haben. Und dies zeigt sich nicht zuletzt daran, dass der vermeintlich so charmante und allenthalben gern verwendete Topos der Solidarität kaum noch darum weiß, ob der ›kalte‹ sozialwissenschaftliche Traditionsstrom, dem er sich ur-

9 Interessant ist in diesem Zusammenhang die Tatsache, dass auch die berühmte Schuman-Erklärung von Mai 1950, auf die die Gründung der Europäischen Gemeinschaft für Kohle und Stahl zurückgeht, im Blick auf die politisch-ökonomische Ordnung der europäischen Nachkriegszeit von der *solidarité de fait* spricht: »L'Europe ne se fera pas d'un coup, ni dans une construction d'ensemble: elle se fera par des réalisations concrètes, créant d'abord une solidarité de fait.« In der deutschen Übersetzung ist an dieser Stelle, durchaus missverständlich und mit moralisierendem Einschlag, von ›Solidarität der Tat‹ die Rede.

spränglich verdankt, für ihn heute noch relevant und bedeutsam sein könnte oder gar müsste.

Vor diesem Hintergrund will ich im Folgenden die Entwicklungsgeschichte des Konzepts der Solidarität im Verlauf des 20. Jahrhunderts – begrenzt auf die Diskurslagen in Deutschland – in den Blick nehmen, wobei es vor allem um die Frage geht, inwiefern hier solidaristische Theoriemotive aufgegriffen und weiterentwickelt wurden. Für die Zeit des Kaiserreichs und der Weimarer Republik sind in dieser Hinsicht erhebliche Rezeptionsausfälle, vor allem im sozialistischen Theoriemilieu, aber auch unerwartete und partiell durchaus erfolgreiche Beerbungsversuche, etwa im Kontext des sozialen Katholismus, zu konstatieren (4.1). Auch für die Nachkriegszeit ist ein nahezu vollständiger Zerfall des solidaristischen Denkens festzustellen, wie sich am Niedergang des katholischen Solidarismus (4.2), aber auch an der weithin diffusen Verwendung des Solidaritätsbegriffs in den Grundsatprogrammen der politischen Parteien der Bundesrepublik ablesen lässt (4.3). An dieser Verlust- und Verfallsdiagnose ändert auch die durchaus prominente, aber weithin ungeklärte Rolle, die die Kategorie der Solidarität in der akademisch-universitären Textproduktion der letzten Jahrzehnte einzunehmen vermag, substantiell nur wenig (4.4).

4.1 SOZIALISTISCHE REZEPTIONSAUSFÄLLE UND KATHOLISCHE BEERBUNGSVERSUCHE: SOLIDARISMUS IN KAISERREICH UND WEIMARER REPUBLIK

Während es in Frankreich immerhin eine gewisse Rezeptionsgeschichte des *solidarisme* gibt, die hier nicht detailliert nachgezeichnet werden kann,¹ drängt sich für Deutschland der Eindruck eines vollständigen Rezeptionsausfalls auf. Dieser dürfte sich zu erheblichen Teilen, aber kaum vollständig durch die keineswegs einfachen Bedingungen des deutsch-französischen Kulturtransfers in den Zeiten des Wilhelminischen Kaiserreichs erklären, denn im Rahmen der ›Erbfeindschaft‹ zwischen Deutschland und Frankreich gab es insgesamt nur spärliche wechselseitige Rezeptionsprozesse. Dennoch sind etwa die Ausmaße der wechselseitigen Nichtbeachtung zwischen den großen Gründergestalten der modernen Soziologie, den Zeitgenossen Émile Durkheim und Max Weber, irritierend. Befremdlich ist auch, dass sich weder bei Adolph Wagner noch bei Gustav Schmoller Texte finden, die sich mit Autoren des französischen *solidarisme* auseinandersetzen, während sich diese durchaus eifrig, wenn auch durchgehend kritisch mit dem deutschen ›Kathedersozialismus‹ und seinem obrigkeitsstaatlichen Selbstverständnis beschäftigten. Auch Georg Simmel, der über lange Jahre persönlichen Kontakt zu Célestin Bouglé pflegte und regelmäßig französische Literatur in verschiedenen Periodika diesseits und jenseits des Rheins besprach, hat sich, wie es scheint, zum *solidarisme* nie geäußert. Ein ähnlicher Rezeptionsausfall ist auch für Lujo Brentano, Werner Sombart, Ferdinand Tönnies, Alfred Weber u.a. zu konstatieren. So finden sich in der deutschen Soziologie und Sozialwissenschaft dieser Zeit zwar zahlreiche Reflexionen zu Arbeitsteilung und sozialer Differenzierung; die theoretischen Anregungen aus dem französischen Solidarismus haben hier jedoch so gut wie keine Aufnahme gefunden.²

Auch der Begriff der Solidarität scheint in der politisch-sozialen Sprache des deutschen Kaiserreichs keine nennenswerte Rolle gespielt zu haben. Nicht nur in den preußischen Staats- und Sozialwissenschaften,³ sondern auch in der freihändle-

-
- 1 Vgl. dazu aus der deutschsprachigen Literatur – noch immer unübertroffen – die Bielefelder Dissertation von Christian Gülich (*Gülich* 1991). Aus der französischen Literatur vgl. u.a. *Blais* 2007, 309-334 und *Audier* 2010, 78-84.
 - 2 Zu nennen ist hier lediglich der bereits erwähnte Text des österreichischen Nationalökonom und Juristen Siegmund Feilbogen, der als Pazifist 1915 in die Schweiz emigrieren musste. Feilbogen beschäftigt sich hier recht ausführlich mit Bourgeois (*Feilbogen* 1915, 67-71) und nennt ihn den »Philosophen der Solidarität« (ebd., 70).
 - 3 Im 1872 von Gustav Schmoller gegründeten *Verein für Socialpolitik* spielte die Formel der Solidarität – im Unterschied zu der des Gemeinsinns und der Bürgertugend – offen-

rischen Nationalökonomie und den verschiedenen liberalen Parteien und Bewegungen ist er – trotz seiner prominenten Verwendung bei dem »erzliberalen« Publizisten Frédéric Bastiat, der in Deutschland durchaus seine Gefolgsleute hatte – kaum aufzufinden.⁴ Bastiats früher Versuch, mit dem Topos vom ökonomischen »Gesetz der Solidarität« die seit der 1848er-Revolution hohe Moralgehalte transportierende So-

sichtlich keine Rolle. Lediglich der regierungstreue Sozialreformer Lorenz von Stein, der sich zwischen 1841 und 1843 im Auftrag der preußischen Regierung in Paris aufgehalten hatte, spricht im Jahr 1850 von der Solidarität: und zwar im Hinblick auf die Situation der »industriellen Republik«, die er als »Republik des gegenseitigen Interesses« beschreibt (vgl. *Lorenz von Stein*, Geschichte der socialen Bewegung in Frankreich von 1789 bis auf unsere Tage, Bd. 3: Das Königtum, die Republik und die Souveränität der französischen Gesellschaft seit der Februarrevolution 1848 (1850), hg. von Dr. Gottfried Salomon, München: Drei Masken 1921, 194-210). So erklärt von Stein: »Nun ist der höchste Kapitalerwerb durch die Arbeit das Interesse der besitzenden Klasse in der industriellen Gesellschaft, der Erwerb geistiger Güter und eines materiellen Kapitals das Interesse der Nichtbesitzer. Beide Interessen sind daher ihrem Wesen nach identisch; das eine ist stets die absolute Voraussetzung des anderen; die Wahrheit ist daher gegeben in der *Gegenseitigkeit und der Solidarität der Interessen*.« (ebd., 198; Herv. i.O.) Allerdings löse sich gegenwärtig, so von Stein, »die Solidarität der Interessen aller Kapitalien in eine unendliche Menge von *Einzelinteressen* auf, die alle auf Kosten der Arbeit befriedigt werden wollen«; und darin liege »der Quell des Übels« (ebd.; Herv. i.O.), der die Klassensolidarität der Besitzlosen hervorrufe und »die natürliche Harmonie« zwischen den Klassen zerstöre. »Soll diese nun hergestellt werden, so muß zunächst statt jener verkehrten, die *wahre* Solidarität der Besitzenden wiederhergestellt, das allgemeine Kapitals-Interesse an die Stelle des Einzelkapitals und seines Interesses gesetzt werden« (ebd., 200; Herv. i.O.), denn: »Damit das Kapital großen Erwerb mache, muß es die Arbeit haben; damit die Arbeit die Mittel der Bildung und des Erwerbs finde, muß sie das Kapital durch tüchtige und willige Tätigkeit unterstützen. Arbeit und Kapital, ihrem innersten Wesen nach sich gegenseitig erzeugend und bedingend, haben daher ein *solidarisches* Interesse.« (ebd., 203; Herv. i.O.) Vgl. dazu auch *Reisz* 2006, 113-119.

- 4 Eine Ausnahme stellt Ludwig von Mises dar, der sich 1922 ausführlich zum französischen Solidarismus äußert und ihn als eine »Spielart des Sozialismus« bezeichnet (*Ludwig von Mises*, Die Gemeinwirtschaft. Untersuchungen über den Sozialismus (1922), Jena: Gustav Fischer 1922 [im Folgenden: *von Mises* 1922], 248-252, 252). Er zeichne sich »weder durch Tiefe seiner Theorie noch durch die Zahl seiner Anhänger« (ebd., 250) aus. Von Mises bilanziert lakonisch: »Die Theorie des Solidarismus ist ein unklarer Eklektizismus. Mit ihr ist eine besondere Auseinandersetzung überflüssig.« (ebd.) Allerdings merkt er an: »Was ihm immerhin eine gewisse Bedeutung verleiht, ist der Umstand, daß er viele der besten und edelsten Männer und Frauen unserer Zeit beeinflußt hat.« (ebd., 249)

lidaritätssemantik für den Wirtschaftsliberalismus zu reklamieren und den sozialistischen Bewegungen streitig zu machen, sollte in der liberalen Nationalökonomie jedenfalls keinerlei Spuren hinterlassen. Seit dem Siegeszug des französischen *solidarisme* der Jahrhundertwende stößt die Vokabel der Solidarität im Theoriemilieu der liberalen Nationalökonomie diesseits wie jenseits des Rheins nur noch auf scharfe Zurückweisung; und auch ein sich als nationalökonomischer Soziologe verstehender Autor wie Vilfredo Pareto sollte das Konzept der Solidarität im Jahr 1900 nur noch als illegitimen moralischen Umverteilungsausschrei der Schwachen an die Starken verstehen:

»Anscheinend ist die Solidarität nur gut, um zu nehmen, aber scheußlich, wenn es darum geht, zu geben. Sie ist ein Vorwand für Leute, die von den Früchten der Arbeit anderer profitieren wollen, und für Politiker, die das Bedürfnis empfinden, Anhänger auf Kosten der Steuerzahler zu rekrutieren; sie ist einfach nur ein neuer Name für einen sehr ungesunden Egoismus. Der Hauptfehler der ethischen Sozialisten besteht in der Vorstellung, man könne sehr komplexe Fragen durch mehr oder weniger intelligente Maximen lösen, die a priori aufgestellt werden, ohne die Ergebnisse aus der Erfahrung der Wissenschaften, die diese Ergebnisse koordinieren, zur Kenntnis zu nehmen.«⁵

Auch im Theoriemilieu des deutschen Sozialprotestantismus taucht der Begriff nicht nennenswert auf.⁶ Sogar in der sozialistischen Literatur des Kaiserreichs

5 Vilfredo Pareto, *Le péril socialiste*, in: *Journal des économistes* 42 (1900), 161-178, 173f. (Herv. i.O.). Schon zwei Jahre zuvor hatte er in derselben Zeitschrift heftig gegen die normativ aufgeladene Schwärmerei über das neue Modewort der *solidarité sociale* polemisiert, gegen jene »süße Solidarität«, die gegenwärtig gegen die »grausame Konkurrenz« in Stellung gebracht und als »Allheilmittel« für alle sozialen und politischen Probleme angerufen werde. Es gelte jedoch: »Die Theoreme der Politischen Ökonomie sind noch immer jene, die wir durch die Sozialwissenschaften mit der höchsten Gewissheit erkennen; sie zu leugnen und durch vage und nebulöse ethische Konzeptionen zu ersetzen, heißt, sich von der Realität verabschieden zu wollen.« (Pareto 1898, 171)

6 Vgl. dazu Traugott Jähnichen, *Solidarität als Begriff der evangelischen Theologie und Sozialethik*, in: Karl Gabriel (Hg.), *Solidarität* (Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften, Bd. 48), Münster: Aschendorff 2007, 81-104. Jähnichen betont, dass der Begriff der Solidarität in der protestantischen Ethik »erst nach 1945 auftaucht« (ebd., 81). Zuvor seien die Debatten, so Jähnichen, über den Begriff der »Gemeinschaft« gelaufen, wobei sie sich »nahezu einhellig auf die idealtypische Gegenüberstellung von »Gemeinschaft« und »Gesellschaft« bei Ferdinand Tönnies bezogen« (ebd.) hätten. Im bundesrepublikanischen Protestantismus vollziehen sich die sozialpolitischen Selbstverständigungsdiskurse ebenfalls kaum über den Solidaritätsbegriff, sondern vor allem über den der »Verantwortung«.

scheint ihm nur eine überraschend geringe Bedeutung zugewachsen zu sein. Das Erfurter Programm der SPD von 1891 verwendet ihn gar nicht; und in den großen politischen Reden und Schriften prominenter Führer der Arbeiterbewegung trifft man ihn nur überraschend selten an. Er ist zu dieser Zeit jedenfalls auch in der Sozialdemokratie weit davon entfernt, jener ›höchste Kultur- und Moralbegriff‹ zu sein, als den ihn Wilhelm Liebknecht im Jahr 1871 emphatisch ausgerufen hatte, um dessen ›volle Verwirklichung‹ zur zentralen ›Aufgabe des Sozialismus‹ zu erklären (vgl. Liebknecht 1871, 18; vgl. Kap. 1.3; Anm. 49).

Auch Kurt Eisners bezeichnenderweise privat gehaltene Reflexion aus dem Jahr 1908 über das ›kalte und stahlharte Wort‹, über die Solidarität, die ›in der großen Stadt, zwischen Schlöten und Straßenbahnen zur Schule gegangen‹ sei (vgl. Eisner 1919, 56), scheint in der sozialistischen Literatur keinerlei Aufnahme gefunden zu haben. Nicht zuletzt sind auch Ferdinand Lassalles in den frühen 1860er Jahren formulierte Überlegungen zur ›Freiheit in der Solidarität‹ (vgl. Lassalle 1948, 47f.; vgl. Kap. 1.3), deren inhaltlicher Fluchtpunkt genau auf der Linie der solidaristischen Einsichten in die Notwendigkeit einer postliberalen Theorie von Gesellschaft, Recht und Moral liegen, in der deutschen Sozialdemokratie nicht rezipiert oder gar weiterentwickelt worden. Es findet sich jedoch bei Eduard Bernstein (1850-1932) im Jahr 1910 ein knapper, allerdings auf die Selbstorganisationsinteressen der Arbeiterschaft enggeführter Abschnitt zu Lassalle und zur ›Gemeinhaftung‹, in dem Sinn und Bedeutung des Wortes ›Solidarität‹ aber offensichtlich noch eigens eingeführt und begrifflich geklärt werden mussten:

»Die Arbeiter bekamen es bald zu empfinden, daß der kapitalistische Wettbewerb neue Abhängigkeiten für sie zur Folge hatte, deren sie sich nur durch starken Zusammenschluß nach Grundsätzen der Gemeinhaftung erwehren konnten. Diesen Zusammenschluß fanden sie in den Gewerkschaften, und für die *freiwillige Gemeinhaftung*, die sie sich in ihnen auferlegten, und das sie fordernde Empfinden kam, wie anderwärts, so auch in Deutschland der technisch-juristische Ausdruck *Solidarität* in allgemeinen Gebrauch. In der Arbeiterbewegung wird er für die Kennzeichnung eines ethischen Empfindens und das ihm entsprechende freiwillige Handeln gebraucht. [...] Der Gedanke der Gemeinhaftung, das Solidaritätsempfinden, ist nicht nur in der Arbeiterbewegung lebendiger in Wirkung, als in allen anderen sozialen Parteien. Man kann auch sagen, daß innerhalb der Arbeiterbewegung kein Prinzip, keine Idee stärkere Kraft ausüben, als die Erkenntnis von der Notwendigkeit der *Solidaritätsübung*. Gegen sie kommt keines der anderen großen normgebenden Prinzipien des sozialen Rechts auf – weder das Prinzip der Gleichheit, noch das Prinzip der Freiheit.«⁷

7 Eduard Bernstein, Die Arbeiterbewegung, Frankfurt/M.: Rütten & Loening 1910, 128f., 134; Herv. i.O.

Eine deutlich stärkere Relevanz als in der deutschen Sozialdemokratie scheinen Motiv und Rhetorik der Solidarität im Umfeld des syndikalistischen Anarchismus gefunden zu haben. Hier reüssierte insbesondere der Begriff der ›proletarischen Solidarität‹.⁸ So findet sich in der von der Freien Arbeiter-Union Deutschlands (FAUD) herausgegebenen Wochenzeitung *Der Syndikalist* im Jahr 1919 ein Text des Hamburger Anarchosyndikalist Karl Roche (1862-1931), der zu ›Streik und Solidarität‹ als den einzigen Revolutionsmitteln des Proletariats im Kampf gegen Privat- wie Staatskapitalismus gleichermaßen aufruft. Darin heißt es u.a.:

»In den alten Gewerkschaften konzentrierte sich die proletarische Solidarität in den Geldschränken. Streiks waren eine reine Unterstützungsfrage. Solidarität wurde von den Führern anbefohlen oder verboten. Solidaritätsstreiks verfielen fast immer dem Verbot. Mit solcher Betätigung der rein materiellen Solidarität, die nur mechanisch von der Leitung in wohl abgemessenen Dosen zugelassen wird, ist natürlich kein Streik zu gewinnen und kein Klassenkampf zu führen. Der Erfolg jedes Streiks, wie der revolutionären Betätigung überhaupt, hängt von der Wucht des ersten Ansturms ab. [...] In der Gewerkschaftsbewegung muß Solidarität die innere, die seelische Triebkraft sein. Das proletarische Zusammengehören muß dem Einzelnen zur Religion werden. [...] Nur die Betätigung der Streiksolidarität, die nicht jedem Streikenden etwas gibt, in Form von Unterstützungen, sondern die von jedem gebieterisch Opfer fordert, erzieht zur inneren, seelischen Solidarität.«⁹

Im syndikalistischen Theoriemilieu des frühen 20. Jahrhunderts entstand auch eine eindrucksvolle ›anti-normative‹ Beschreibung der Solidarität, die in der heutigen Literatur ebenfalls keinerlei Erwähnung findet. Sie stammt von dem deutsch-italienischen Sozialwissenschaftler Robert Michels (1876-1936), dessen politische Biographie sich vom frühen SPD-Mitglied zum Anhänger des revolutionären Syndikalismus und späteren Adepten des italienischen Faschismus wandelte und der 1914, in seiner ›syndikalistischen Phase‹, einen knappen Text verfasste, in dem er

8 Interessant ist in diesem Zusammenhang auch die Tatsache, dass sich die anarchistischen Stadtguerilleros im Spanien der 1920er Jahre als ›Los Solidarios‹ bezeichneten, vgl. dazu *Hans Magnus Enzensberger*, *Der kurze Sommer der Anarchie*. Buenaventura Durrutis Leben und Tod, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1972, 38-50.

9 *Karl Roche*, Proletarische Solidarität, in: *Der Syndikalist*, Nr. 12/1919, zit. nach www.anarchismus.at [Zugriff: 20.04.2017]. Zur syndikalistischen Bewegung in Deutschland vgl. *Hans Manfred Bock*, *Syndikalismus und Linkskommunismus von 1918-1923*. Zur Geschichte und Soziologie der Freien Arbeiter-Union Deutschlands (Syndikalist), der Allgemeinen Arbeiter-Union Deutschlands und der Kommunistischen Arbeiter-Partei Deutschlands, Masch. Diss., Marburg 1967.

die Solidarität als »Ausfluß der Klassenantagonismen« bezeichnet.¹⁰ Michels, für den es Solidarität nur im Kontext antagonistischer Gesellschaftskonflikte geben kann, schreibt hier mit Verve:

»Ich möchte den Haß insofern als die bedeutendste Triebfeder der Solidarität bezeichnen. Die Himmelsblume der Solidarität wächst und gedeiht bloß auf dem vulkanischen Boden der Interessengegensätze. Eine allgemeine Solidarität der Gesellschaft – die Solidarität in ihrer reinen Form – besteht nur gewissen elementaren Naturereignissen gegenüber – gegen die Epidemien, die Erdbeben und evtl. Einfälle barbarischer Volksstämme –, ohnehin auch dort nicht ihren Charakter der Abwehr verleugnend.« (Michels 1914, 55)

Eine nichtkonfliktive, nicht gegen konkrete Bedrohungen, Gefahren oder Feinde gerichtete Solidarität ist für Michels als moralisches Handlungsmotiv bzw. soziales Handlungsmuster schlechterdings unrealistisch. »Die Solidarität des Menschengeschlechts ist, gleich der Interessengemeinschaft der Gesellschaftsklassen, eine Utopie« (ebd.), denn: »Zur Bildung eines Solidaritätskreises ist a priori die Existenz scharfer Gegensätze erforderlich; man ist nur solidarisch *gegen* jemand. [...] In einem Milieu, in dem keine Antagonismen vorhanden wären, würde auch die Solidarität sich nicht entfalten können.« (ebd., 55f.; Herv. i.O.)

Der aus Frankreich stammende, zwischen *solidarité de fait* und *solidarité devoir* changierende Topos der Solidarität hat in den Theoriekonzepten und der politisch-sozialen Sprache Deutschlands zu Beginn des 20. Jahrhunderts also keinen systematischen und auch kaum einen politisch-propagandistischen Niederschlag gefunden; und dies ist explizit auch für die sozialistische Literatur dieser Zeit zu konstatieren.

Überraschende Rezeptionen im sozialen Katholizismus: Heinrich Pesch SJ

Eine nicht zu erwartende, geradezu verblüffende Ausnahme von diesem breiten Rezeptionsausfall stellt allerdings der soziale Katholizismus in Deutschland dar, in dem es seit der Jahrhundertwende zu einer veritablen und bis heute nachwirkenden Beschäftigung mit dem französischen Solidarismus gekommen ist.¹¹ Tatsächlich hat die deutschsprachige Rezeption des *solidarisme* ihren ersten – und man wird sagen

10 Robert Michels, Solidarität und Kastenwesen, in: Ders., Probleme der Sozialphilosophie, Leipzig-Berlin: Teubner 1914 [im Folgenden: Michels 1914], 53-63, 53.

11 Die Vokabel der Solidarität lässt sich im Schrifttum des sozialen Katholizismus seit dem späten 19. Jahrhundert häufiger auffinden, wurde in dieser Zeit jedoch nirgends näher profiliert oder gar systematisch ausgearbeitet.

können: ihren zentralen¹² – Ausgangspunkt in diesem konservativen, antimodernistisch aufgeladenen und von allen republikanisch-laizistischen Interessen denkbar weit entfernten Theoriemilieu gefunden. Im Jahr 1902 erschien nämlich in der neuscholastisch-ultramontan ausgerichteten Jesuitenzeitschrift *Stimmen aus Maria-Laach* – verteilt auf zwei verschiedene Hefte – ein Aufsatz aus der Feder des Jesuiten Heinrich Pesch (1854-1926) unter dem schlichten Titel ›Solidarismus‹¹³. Er dürfte das erste Dokument der deutschsprachigen Rezeption des *solidarisme* darstellen, denn er kommt explizit, wenn auch nur knapp, auf Charles Gide und Léon Bourgeois zu sprechen.

Der aus dem Rheinland stammende Pesch wurde im Alter von 46 Jahren auf eigenen Wunsch – getragen von der Absicht, ein großes Buch zur Nationalökonomie zu verfassen – von seinem Amt als Spiritual des Mainzer Priesterseminars entbunden, um 1901 zum Studium nach Berlin zu gehen und hier u.a. Gustav Schmoller, vor allem aber Adolph Wagner zu hören, den er später als seinen wichtigsten Lehrer bezeichnen sollte.¹⁴ In den Folgejahren hat er ein fünfbändiges, knapp 4000 z.T.

12 Zwar erschien 1903 aus der Feder des Münchener Ingenieurs Rudolf Diesel, des Erfinders des gleichnamigen Motors, eine 124 Druckseiten umfassende Schrift unter dem Titel: *Solidarismus. Natürliche wirtschaftliche Erlösung des Menschen* (München-Berlin: Oldenbourg). Diese Schrift ist aber weithin resonanzlos geblieben. Diesel propagiert hier die flächendeckende Errichtung von, wie er es nennt, ›Bienenstöcken‹ als eine Art von Arbeiterbetrieben, die über eine durch regelmäßige Beiträge aller Volksgenossen zu finanzierende ›Volkskasse‹ errichtet werden sollen. Seinen Lesern erklärt er: »[...] euer Lebenszweck ist fortan, Bienenstöcke zu errichten, Bienen zu werden!« (ebd., 25) Dabei gelte: »Erst Pflicht, dann Recht.« (ebd., 47) Als ›Solidarismus‹ definiert Diesel »die Gesamtheit der auf Grundlage der Solidarität aufgebauten, vertragsmäßig festgelegten konkreten Wirtschaftsorganisationen und ihrer sämtlichen materiellen, geistigen und ethischen Konsequenzen« (ebd.; Herv. i.O.). Und er ergänzt: »Der Solidarismus ist die Sonne, welche gleichmäßig über *alle* scheinend, durch ihre milde Wärme und ihr glänzendes Licht die Menschheit aus ihrem Winterschlaf zur *wirtschaftlichen Erlösung* erwecken wird.« (ebd., 26; Herv. i.O.) Woher der Autor seinen Programmbegriff bezogen hat, lässt sich dem Text nicht entnehmen. Gesa Reisz notiert dazu: »Da Diesel weder zitiert noch verweist, ist nicht nachzuvollziehen, wovon und von wem er inspiriert war. In seinem Nachlass ließ sich nur finden, dass er Bourgeois' Büchlein mit den Aufsätzen besessen hat. Zudem ist er des öfteren geschäftlich nach Frankreich gereist. [...] Das Buch wurde in 10.000 Exemplaren gedruckt, aber nur einige Hundert wurden abgesetzt.« (Reisz 2006, 145)

13 Heinrich Pesch, Solidarismus, in: *Stimmen aus Maria-Laach* 63 (1902), 38-60 u. 307-324 [im Folgenden: Pesch 1902].

14 Wagner sei »unter den zeitgenössischen deutschen Nationalökonomien unbestritten der hervorragendste Theoretiker. [...] Es ist mir geradezu ein Herzensbedürfnis, meinem

sehr eng bedruckte Seiten umfassendes und in den verschiedenen Auflagen immer wieder überarbeitetes *Lehrbuch der Nationalökonomie* (1905-1923) vorgelegt, das als »die erste große Systematisierung christlichen Gesellschaftsdenkens im 20. Jahrhundert«¹⁵ bezeichnet wurde. Und auch wenn Peschs *Lehrbuch* eher eine große Systematisierung der neuzeitlichen Wirtschafts- und Soziallehren aus der Sicht eines neuscholastisch geprägten westdeutschen Jesuiten darstellt, bleibt festzuhalten, dass ein vergleichbar breit und umfassend angelegtes und auf Soziologie, Nationalökonomie und Gesellschaftstheorie gleichermaßen ausgreifendes sozialetisches Grundlagenwerk im Kontext des sozialen Katholizismus seitdem nicht mehr erschienen ist.

Auch wenn sich Pesch durchgängig als Nationalökonom verstehen wollte, so ging es ihm doch vor allem darum, sozialtheoretische Grundlagenarbeit zu leisten, genauer gesagt: zentrale Leitmotive und Prinzipien für ein »solidaristisches« Wirtschafts- und Sozialmodell vorzulegen, das den Anspruch erheben kann, den Modellen des individualistischen Liberalismus und des kollektivistischen Sozialismus politisch-moralisch überlegen zu sein und den veränderten wirtschaftlich-sozialen Realitäten des 20. Jahrhunderts auch besser entsprechen zu können als seine älteren Theoriekonkurrenten. Das Zeitalter des individualistischen Liberalismus sei jedenfalls, so Pesch, endgültig vergangen; aber auch der Sozialismus sei nicht auf der Höhe der Zeit, weil er »die Volkswirtschaft, aber auch die Persönlichkeit des Bürgers, völlig dem *Prinzip der Zwangsgemeinwirtschaft*« (Pesch 1902, 321; Herv. i.O.) überantworten wolle. Deshalb sei ein drittes sozialphilosophisches »System« notwendig, dessen erste Ansätze Pesch bereits 1893 – damals noch unter der Programmformel der »Christlichen Gesellschaftsordnung«¹⁶ – entwickelt hatte und das er nun auf den neuen Namen »Solidarismus« taufte. Denn dieser Programmformel traute er weit eher zu, als eigenständige und zukunftsfähige Alternative zu den Programmen des Individualismus und des Sozialismus fungieren und dabei auch einer weltanschaulich-konfessionellen Engführung entgehen zu können.

hochverehrten Lehrer, Herrn Geheimrat Wagner, auch vor der Öffentlichkeit zu danken für das aufrichtige Wohlwollen, mit welchem er jederzeit den katholischen Geistlichen begegnete, welche das Glück hatten, zu seinen Schülern zu gehören.« (*Heinrich Pesch*, *Lehrbuch der Nationalökonomie*, Band 1: Grundlegung, Freiburg i.Br. 1905 [im Folgenden: *Pesch* 1905], VII)

15 *Hans Fenske*, Politisches Denken im 20. Jahrhundert, in: Hans-J. Lieber (Hg.), *Politische Theorien von der Antike bis zur Gegenwart*, Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung 1991, 675-880, 729.

16 *Heinrich Pesch*, *Liberalismus, Socialismus und christliche Gesellschaftsordnung*, Erster Theil: Einige Grundwahrheiten der Christlichen Gesellschaftslehre, Erste Hälfte, Freiburg i.Br.: Herder 1893.

Peschs Solidarismus-Aufsatz enthält bereits alle grundlegenden sozialphilosophischen Überlegungen zu Theorieanspruch und Selbstverständnis seiner solidaristischen Gesellschaftskonzeption. Er beginnt ohne nähere Hinführung direkt mit der Gegenüberstellung dreier verschiedener ›Systeme‹: des Individualismus, des Sozialismus und des Solidarismus:

»Zu jedem Systeme gehört ein das Ganze beherrschender und verbindender Grundgedanke. Die leitende Idee des Individualismus war die der absoluten Freiheit und Selbständigkeit lediglich den eigenen Vorteil suchender Einzelwirtschaften. Der individualistischen Dezentralisation stellte der Sozialismus die Forderung einer völlig einheitlichen, zentralisierten, universalen Wirtschaftsgenossenschaft gegenüber, mit Verwischung aller sozialen Differenzierung zwischen Berufsgruppen, Klassen, Ständen. [...] In der Mitte zwischen beiden Extremen einer absoluten Zentralisation und einer absoluten Dezentralisation steht ein drittes System. Es beläßt der Einzelwirtschaft ihre relative Selbständigkeit, fordert lediglich deren organische Eingliederung in das gesellschaftliche Ganze. Da aber die Gesellschaft als Verbindung freier, sittlicher Wesen eine moralische Einheit darstellt, so muß auch der in letzter Linie jedes soziale System beherrschende Grundgedanke mit der moralischen Ordnung im Einklang stehen, ja in sich selbst ein sittliches Postulat sein. Diese moralische Forderung nun, welche als oberstes und allgemeinstes soziales Gesetz für das Individuum, die Gesellschaft, den Staat sich darstellt, möchten wir kurz mit dem Namen *Solidarität* bezeichnen und das hierauf aufgebaute System selbst *Solidarismus* nennen.« (ebd., 38; Herv. i.O.)

Zwischen thomistischer Sozialmetaphysik und solidaristischer Soziologie

Auch wenn Pesch die Solidarität hier als ›moralische Forderung‹ einführt, so steht sein Solidaritätsverständnis gleichwohl in einer überraschenden – weil für die Wahrnehmungsmuster und Interpretationsroutinen des damaligen sozialkatholischen Schrifttums höchst ungewöhnlichen – Nähe zur sozialwissenschaftlich-deskriptiven Solidaritätskonzeption, wie sie in der von Comte und Durkheim geprägten laizistischen Soziologie Frankreichs entwickelt worden ist. Denn auch Pesch verwendet den Begriff der Solidarität zunächst als *terminus technicus* für die wechselseitige Abhängigkeit der Menschen voneinander, wie sie für die modernen Industriegesellschaften kennzeichnend sei – auch wenn er diese Abhängigkeit sofort in den Interpretationsrahmen der neuscholastischen Sozialphilosophie einordnet. Diese war für die sozialkatholischen Autoren der damaligen Zeit, und insbesondere für die Mitglieder des Jesuitenordens, schlicht eine lehramtlich vorgegebene Verbindlichkeit, nachdem Papst Leo XIII. im Jahr 1879 mit seiner Enzyklika *Aeterni patris* ›über die Erneuerung der Wissenschaft auf der Grundlage der philosophischen Prinzipien des heiligen Thomas von Aquin‹ alle katholischen Philosophen autoritativ auf diese Theorietradition verpflichtet hatte. Vor diesem Hintergrund ging es

Pesch darum, die Einsichten und Überzeugungen moderner soziologischer Gesellschaftsbeschreibung mit der klassischen thomistischen Sozialmetaphysik zu kombinieren. Sein Ausgangspunkt ist dementsprechend die

»in der allgemeinen menschlichen Natur begründete, durch die geschichtliche Entwicklung tausendfach verknüpfte und Tag für Tag sich neu schaffende *thatsächliche* Abhängigkeit der Menschen voneinander, das Ineinandergreifen der Arbeit, ihre Teilung und Vereinigung, Tausch und Kauf, die Verteilung des Produktes unter die an der Produktion Beteiligten, die wechselseitige Bedingtheit aller Lebensverhältnisse, kurz das ganze Getriebe und Gewebe des wirtschaftlichen Lebens mit seinen unzähligen Relationen, seinem Anziehen und Abstoßen, seiner Gemeinschaft und Feindschaft« (Pesch 1902, 48; Herv. i.O.).

Diese Gemengelage biete, so Pesch, »nicht nur das Bild einer *bloß* tatsächlichen Abhängigkeit«; vielmehr erkenne »die vernunftgemäße *teleologische* Auffassung und Beurteilung« darin zugleich auch »das Mittel für ein *Ziel*, das durch und in jener Abhängigkeit und Verknüpfung erreicht werden kann und *pflichtmäßig* erreicht werden *soll*« (ebd.; Herv. i.O.); nämlich »das materielle Wohl der Gesamtheit des Volkes und der diese Gesamtheit bildenden Berufsgruppen, Klassen, Stände« (ebd., 49).

Peschs Solidaritätsverständnis knüpft mithin nicht, wie im neuscholastischen Denken üblich, unmittelbar an vorgegebene Normen eines »natürlichen Sittengesetzes«, an eine aristotelische Naturteleologie und eine essentialistische Anthropologie von der »Wesensnatur des Menschen« an, sondern – ganz im Sinne des französischen *solidarisme* – zunächst einmal am industriegesellschaftlichen »Getriebe und Gewebe des wirtschaftlichen Lebens«, am Faktum einer zunehmenden »tatsächlichen Abhängigkeit« der Menschen voneinander; und dies markiert die zentrale theoretische Innovation dieses Textes. Die *de facto*-Solidarität wechselseitiger Arbeitsteilung bildet also den Ausgangspunkt des Solidarismus Heinrich Peschs, der von dieser Basis aus – vermittelt durch das thomistische Naturrechtsdenken – die normative Geltungskraft des Solidaritätsprinzips, d.h. »die Bedeutung der Solidarität als *allgemeiner sozialer Rechtspflicht* für Regierung und Volk« (ebd., 309; Herv. i.O.), offenlegen und begründen will. Vor diesem Hintergrund zielt die solidaristische Idee für Pesch zentral auf die – freilich gegen die Gefahr einer Missachtung der individuellen Freiheitsrechte der Einzelnen nicht hinreichend geschützte – Einsicht in die

»*Mitverpflichtung* und – in gewissem Umfange – auch die *Mitverantwortlichkeit* aller Individuen, Gruppen, Stände im Hinblick auf das *Gemeinwohl der ganzen staatlichen Gesellschaft*. Anders ausgedrückt: Der individuelle Wille, das individuelle oder auch Gruppeninteresse muß sich den Forderungen des sozialen Rechtes, dem höheren Rechte und Wohle der gesell-

schaftlichen Gesamtheit positiv und negativ anpassen, eventuell sich beugen und opfern nach Maßgabe der für die Rechtskollision geltenden Grundsätze.« (ebd., 316; Herv. i.O.)

Um die Kluft zwischen Sein und Sollen, Faktizität und Geltung, bloß ›thatsächlicher Abhängigkeit‹ und den ›Forderungen des sozialen Rechtes‹ zu überwinden, kommt für den neuscholastisch geprägten Jesuiten Pesch – anders als für die republikanischen Solidaristen in Frankreich – einzig eine feste sozialmetaphysische Grundlage dieser Verpflichtung in Frage, die sich letztlich nur in der göttlichen Schöpfungsordnung finden lasse. Denn wenn »die obersten Gesetze des gesellschaftlichen Lebens nicht in *Gott*, dem *allein Unwandelbaren*, ihre letzte Stütze, ihr tiefstes Fundament« hätten, dann hätten sie »für keinen Zeitpunkt irgend welche Festigkeit« (ebd., 319; Herv. i.O.). Insofern sieht Pesch die *de facto*-Solidarität und die ihr korrespondierende soziale Rechtspflicht, die den Staat nicht nur als Rechts-, sondern auch als Wohlfahrtsstaat in Anspruch nimmt,¹⁷ in der gottgegebenen ›Sozialnatur des Menschen‹ angelegt. Und in diesem Rahmen offenbare sich

»die tatsächliche und mit fortschreitender Arbeitsteilung intensiver sich gestaltende, wechselseitige Abhängigkeit als ein von Gott gewolltes, teleologisches, durch den Zweck des Wohles aller Beteiligten beherrschtes Verhältnis, als ein Zustand, innerhalb dessen die Individuen nicht als isolierte, rein auf ihr Ich gestellte Wesen sich einander pflichtlos gegenüber treten dürfen, sondern durch Pflichten gegenseitiger Rücksichtnahme und Hilfe miteinander verbunden sind« (ebd., 320).

Peschs katholischer Solidarismus nimmt also moderne sozialwissenschaftliche Einsichten in die zunehmende Relevanz arbeitsteilig induzierter gesellschaftlicher Abhängigkeitsverhältnisse ebenso auf wie die historische Einsicht seiner Zeit, dass die liberalen Konzepte individueller und assoziativer Selbsthilfe nicht mehr ausreichen, um die Problemlagen moderner Industriegesellschaften erfolgreich zu bearbeiten. Während sich aber seit den 1890er Jahren zumindest im westdeutschen Sozialkatholizismus die Einsicht in die Notwendigkeit dieses Perspektivenwechsels von Selbsthilfe und Almosen zu staatlicher Sozialpolitik allmählich durchsetzte, ist das Motiv der *de facto*-solidarischen Verhältnisse im Schrifttum des sozialen Katholi-

17 In diesem Sinne gelte es zu erkennen, »wie viele und wie großartige Aufgaben der Staat in der modernen Entwicklung zu lösen hat, wenn er auch nur seinem ersten und höchsten Zwecke, dem *Rechtsw Zwecke*, voll und ganz genügen will« (Pesch 1902, 53; Herv. i.O.). Die soziale Rechtspflicht verlange nämlich, »*allen* Volksgenossen nach Möglichkeit die gesicherten Bedingungen zu verschaffen für eine normale und günstige Entwicklung ihrer geistigen und körperlichen Existenz, wobei als wahrer Maßstab fortschreitender Kultur vor allem die materielle, geistige und soziale Hebung gerade der *unteren* und *mittleren* Klassen gilt« (ebd., 60; Herv. i.O.).

zismus bis dahin in keiner Weise rezipiert worden. Hier hat Heinrich Pesch Pionierarbeit geleistet, auch wenn er diese Einsichten wieder mit den Wahrnehmungsmustern der aristotelisch-scholastischen Naturrechtsteleologie zu interpretieren versucht. Aber auch wenn Pesch die gerade erst eröffneten Chancen für einen Dialog mit den nachmetaphysischen Plausibilitäten der politischen Moderne damit gleich wieder gefährdete,¹⁸ so hat er doch Perspektiven eröffnet, die im Kontext der Weimarer Republik einen produktiven Brückenschlag zwischen der katholisch-thomistischen Lehrtradition und der modernen sozialwissenschaftlichen Analyse der industriekapitalistischen Gegenwartsgesellschaft ermöglichen konnten.

Ambivalente Distanzierungen: ›Abgeschwächter Liberalismus‹, proklamierter ›Klassenkampf‹ und ›göttliches Sittengesetz‹

In den Folgejahren verfasste Pesch dann sein fünfbändiges *Lehrbuch der Nationalökonomie*, mit dem er endgültig zum Begründer des katholischen Solidarismus wurde. Zwar vermochte er die Diskurse der Nationalökonomie und der Staatswissenschaften seiner Zeit damit kaum zu beeinflussen; und auch der erhoffte Siegeszug der neuen Programmformel ›Solidarismus‹ blieb aus. Dennoch konnte Pesch nicht nur jüngeren Jesuiten wie Gustav Gundlach und Oswald von Nell-Breuning, sondern auch einer ganzen Generation katholischer Sozialwissenschaftler der Weimarer Republik zentrale Impulse zu einer grundlegenden Erneuerung des sozialkatholischen Denkens vermitteln, mit deren Hilfe es dem westdeutschen Katholizismus – anders als dem nach wie vor von ständisch-feudalen Ordnungsvorstellungen geprägten Sozialkatholizismus Österreichs – seit den späten 1920er Jahren gelang, einen kritisch-konstruktiven Anschluss an die Realitäten der industriekapitalistischen Verhältnisse zu finden und die Traditionen einer intransigenten Pauschalverwerfung der europäischen Moderne produktiv zu überwinden.¹⁹

18 So notiert Fiegle 2003, 266 zu Recht: »Für die Gläubigen mag die von Pesch vorgebrachte neothomistische Begründung des Solidarismus ausreichen. In der Gesellschaft, in der Pesch lebt, kann der Versuch, an Reform [gemeint ist: Reformation; HJGK] und Aufklärung vorbei an der scholastischen Philosophie des christlichen Mittelalters anzuschließen, allerdings kaum überzeugend wirken.«

19 Neben Gundlach und Nell-Breuning sind zu den katholischen Solidaristen der späten Weimarer Zeit Theodor Brauer, Götz Briefs, Paul Jostock, Heinrich Lechtepe, Franz H. Müller und Heinrich Rommen zu rechnen, die sich zwischen 1930 und 1932 zum sogenannten ›Königswinterer Kreis‹ zusammenfanden, um im Auftrag des Mönchengladbacher *Volksvereins für das katholische Deutschland* aus westdeutscher sozialkatholischer Sicht wirtschafts- und sozialpolitische Grundfragen im Blick auf die spezifischen Herausforderungen der späten Weimarer Republik zu besprechen. In diesem Rahmen wurden

Peschs Solidarismus speist sich also nicht nur aus der thomistischen Sozialphilosophie und der »staatssozialistischen« Nationalökonomie Adolph Wagners, sondern auch aus Theorieimpulsen des französischen *solidarisme*. Diese Anleihen gibt Pesch allerdings nur vorsichtig zu erkennen; er verhehlt sie jedoch nicht. Auf die entsprechende Literatur nimmt er bereits in seinem Artikel von 1902 in breiter Form Bezug (vgl. Pesch 1902, 307-310); und auch in seinem *Lehrbuch* werden die zentralen Texte des französischen Solidaritätsdiskurses nicht nur genannt, sondern in vielen Fällen auch ausführlich vorgestellt und einer kritischen Würdigung unterzogen (vgl. Pesch 1905, 394-398).²⁰ Allerdings werden die Bezüge zum *solidarisme* in den Schriften Peschs mit der Zeit immer spärlicher; und seinen späteren Schriften ist diese Inspirationsquelle kaum noch anzumerken.

In seinem Solidarismus-Artikel von 1902 verweist er jedoch noch deutlich auf die »aus französischen Schriftstellern gebildete Schule, die heute den Namen »Solidarismus« für ihre Lehre in Anspruch nimmt«, wobei sich unter ihren Anhängern »mehr Philosophen und Soziologen als eigentliche Nationalökonom« (Pesch 1902, 307) befänden.²¹ Ihre Anliegen beschreibt er dabei durchaus treffend:

»Was sie wollen, ist nur das eine: nach und nach aus der sich unabwendbar, wie ein Fatum durchsetzenden und weiter verzweigenden *faktischen* Solidarität eine *kontraktliche* zu machen, eine *freiwillig* anerkannte und angenommene Solidarität. Denn die freiwillige subjektive Annahme ist ihnen zufolge das einzige Mittel, durch welches die rein thatsächliche Solidarität einen *sittlichen* Charakter und Wert erhalten könne. Daher auch das Bestreben, den Individuen ein immer lebhafteres Bewußtsein jener Thatsache der wechselseitigen Abhängigkeit zu vermitteln.« (ebd.; Herv. i.O.)

nicht nur grundsätzliche Klärungen zum Kapitalismusbegriff und zur Legitimität der Rede von der Klassengesellschaft herbeigeführt, sondern auch wertvolle Vorarbeiten für die 1931 erschienene und wesentlich auf Vorarbeiten von Oswald von Nell-Breuning zurückgehende Sozialenzyklika *Quadragesimo anno* geleistet. Archivmaterial zu den Beratungen in Königswinter scheint nicht mehr vorhanden zu sein (vgl. dazu von Nell-Breuning, Der Königswinterer Kreis und sein Anteil an »Quadragesimo anno«, in: Ders., Wie sozial ist die Kirche? Leistung und Versagen der katholischen Soziallehre, Düsseldorf: Patmos 1972, 99-115).

20 Umgekehrte Rezeptionsbemühungen westlich des Rheins scheint es dagegen nicht gegeben zu haben. Der Autor Pesch taucht in den Texten der französischen Solidaristen des frühen 20. Jahrhunderts, etwa bei Bouglé, nicht auf. Auch Gülich notiert, Pesch sei hier »völlig ignoriert« worden (Gülich 1991, 7).

21 Namentlich nennt er u.a. Bourgeois, Durkheim, Gide und Fouillée, wobei er auf die ersten drei näher zu sprechen kommt.

Pesch unterstützt dabei mit Nachdruck das Eintreten der französischen Solidaristen für den Staatsinterventionismus im Blick auf die »Reglementierung der Arbeit, oder im Hinblick auf ungesunde Wohnungsverhältnisse, Verfälschungen von Lebensmitteln und dgl.«. Auch begrüßt er mit ihnen, »wenn das Gesetz durch gewisse Formen einer obligatorischen Association den verschiedenen Klassen der Gesellschaft den Geist der Solidarität einzuprägen sucht«. Dies alles reiche jedoch nicht aus, denn in dieser »Pflege der Solidarität durch die staatliche Gesetzgebung« werde in Frankreich, wie er zumindest im Blick auf Charles Gide nicht unzutreffend anmerkt, »fast nur ein in der Gegenwart unentbehrliches Mittel gesehen, um den Boden zu ebnen, auf dem sich dann später die *freie Kooperation* mehr und mehr entfalten könne« (ebd., 308; Herv. i.O.). Für diese vorrangige Option für einen nichtetatistischen Kooperatismus gelte aber: Sie »kann uns nicht genügen!« (ebd.) Die Solidarität sei vielmehr »als ein *objektives soziales, dauerhaftes Rechtsgesetz* zu kennzeichnen, das, von dem Urheber der Natur für die menschliche Gesellschaft überhaupt aufgestellt, im Staate seine Verwirklichung finden soll«, sodass »für die gesamte Staatstätigkeit die öffentliche Wohlfahrt und das allgemeine Wohl des Volkes den höchsten Zweck, die oberste Norm darstellt« (ebd., 309; Herv. i.O.).

Dass sich der neuscholastische Sozialphilosoph Pesch vom republikanisch-laizistischen *solidarisme* zugleich auch theoretisch abzugrenzen versucht, kann nicht verwundern. Allerdings ist auffällig, dass er sich offensichtlich nicht recht entscheiden kann, worin er den zentralen Fehler dieser Sozialdoktrin sehen will. Er schwankt hier zwischen dem frühen Verdacht, der französische Solidarismus sei im Grunde nur ein »abgeschwächter Liberalismus« – und dem späteren Vorwurf, er liefe in letzter Konsequenz auf eine sozialistische Enteignung der Besitzenden hinaus.

So konstatiert Pesch in seinem Aufsatz aus dem Jahr 1902 im Blick auf die Idee des Quasi-Vertrags, es sei »eben der große, aber selbstverständliche Mangel des »Solidarismus« eines Bourgeois, daß er völlig außer stande bleibt, von der *thatsächlichen* Solidarität die Brücke zu schlagen zur *sittlichen* Solidarität!« (ebd., 308; Herv. i.O.) Die Geltung der Solidarität könne nämlich nicht von vertraglichen Zustimmungen abhängen. Sie habe vielmehr »als soziales Gesetz jederzeit unabhängig von der Willkür der Individuen und eventuell auch gegen deren Willen zur Durchführung zu gelangen« (ebd., 309), sodass der *solidarisme* »im Grunde genommen nur ein *abgeschwächter Liberalismus*« sei und letztlich »im Dienste der Individualinteressen« stehe (ebd., 310; Herv. i.O.).²² Dem »wahren Solidarismus« gehe es da-

22 Noch schärfer urteilt Pesch in diesem Zusammenhang über Durkheims *Division du travail social*, der er zwei ebenso knappe wie konzise Absätze widmet. Die Arbeitsteilung erscheine hier »geradezu als das Fundament der »Moral«; denn es ist jene Differenzierung unter den Individuen, welche die Einzelnen unfähig macht, sich selbst zu genügen, und sie daher verpflichtet, sich gegenseitig Dienste zu leisten. Mit andern Worten: Die Arbeitsteilung schafft die Solidarität als Pflicht.« (Pesch 1902, 309) Eine solche Moralkon-

gegen, so Pesch, um »die Anerkennung der Solidarität als einer von Gott gewollten, vom Christentum laut verkündeten sittlichen Pflicht, zu deren Erfüllung und Durchführung nicht bloß die Individuen, sondern auch die Lenker der Staaten als solche von Gott berufen sind«. Solange deshalb der französische Solidarismus in seiner »Losreißung von Gott und Christentum« verharre, bleiben dessen Grundlagen für Pesch mithin unzureichend, denn: »Die ›Sitten‹ ändern sich, aber das göttliche Sittengesetz bleibt ewig dasselbe.« (ebd., 308; Herv. i.O.)

Meinte Pesch im Jahr 1902 also noch, die französischen Solidaristen dem Liberalismus zurechnen zu sollen, so änderte sich der Tenor seiner Rezeption des *solidarisme* einige Jahre später, im ersten Band seines *Lehrbuchs*, der *Grundlegung*, deutlich, denn nun gilt ihm der kontraktualistische Solidarismus Léon Bourgeois' als eine Doktrin, die nur dazu führen könne,

»den sozialen Frieden zu stören, den Klassenkampf zu proklamieren, dem Kollektivismus die Wege zu ebnen, mag dies beabsichtigt sein oder nicht. [...] Die große Masse des Volkes erscheint hier als quasikontraktlicher Gläubiger der Besitzenden, und des Staates Aufgabe wird und muß es sein, dem kontraktlichen Rechte der Gläubiger Geltung zu verschaffen, die Zahlung der Schuld zu erzwingen, das Eigentum der Besitzenden zu liquidieren. Warum hat man da nicht gleich die Gesellschaft als solche zur alleinigen Eigentümerin aller Güter erklärt und ihr deren Verteilung zugewiesen, die Gesellschaft der Gegenwart zum Testamentsvollstrecker der Gesellschaft unserer Vorfahren gemacht? Das wäre wenigstens klarer gedacht und würde doch nur zu dem gleichen Ziele geführt haben, wohin die juristisch abenteuerlichen Konstruktionen dieses Solidarismus mit zwingender Logik führen müssen.« (Pesch 1905, 396f.)

In der zweiten Auflage der *Grundlegung* aus dem Jahr 1914 hat sich das Bild dann abermals verschoben. Der *solidarisme* wird nur noch ganz am Rande erwähnt.²³

zeption sei aber unzureichend, denn »dieser Solidarismus, der sich lediglich auf das geschichtlich Gewordene stützen will, der den rein faktischen Verhältnissen, welche gerade der Ordnung durch ein höheres Prinzip und Gesetz bedürfen, eben jenes Prinzip wieder entlehnt, kommt nicht zum Ziele, schafft weder für die Theorie Klarheit noch Heil für die Praxis« (ebd., 310). Einige Jahre später urteilt Pesch dann – nun in der Sache grob unzutreffend: »Im übrigen erblickt Durkheim für die Zukunft den einzigen Regulator der gesellschaftlichen Beziehung im Verträge, dessen Innehaltung der Staat zu bewachen hat. Dabei erkennt er die Notwendigkeit gemeinsamer sittlicher Ideen nicht an. Das ist freilich eine Solidarität, bei der auch ein entfesselter Kapitalismus seine Rechnung finden dürfte.« (Pesch 1905, 394f.)

23 In der ersten Auflage von 1905, in der sich ein eigenes Kapitel zum »kontraktlichen ›Solidarisme‹ der ›École nouvelle‹« findet (Pesch 1905, 394–398), beschäftigt sich Pesch u.a. mit Comte, Durkheim, Fouillée, Gide und Bourgeois. Befremdlich ist allerdings, dass Fouillée hier in einem Atemzug mit Autoren wie Herbert Spencer, Paul von Lilienfeld

Stattdessen kommt Pesch nun auch auf Donoso Cortés und seinen *Versuch über den Katholizismus, den Liberalismus und Sozialismus* zu sprechen; eine Schrift, die er wohl erst nach Veröffentlichung der Erstauflage seiner *Grundlegung* entdeckt hat und deren Bedeutung für Peschs Solidarismus nicht überschätzt werden sollte.²⁴ Man wird aber konstatieren müssen, dass Heinrich Pesch im Laufe der Ausarbeitung seines ›Systems des Solidarismus‹ naheliegende Brückenschläge zum Selbstverständnis der politischen Moderne zunehmend ausgeblendet hat. Seine frontale Verurteilung des Vertragsgedankens lässt vielmehr deutlich werden, dass er – wie der Katholizismus seiner Zeit insgesamt – nicht in der Lage war, die normativen Erlungenschaften der politischen Moderne, das Prinzip der unbedingten moralischen Autonomie des Individuums und die egalitären Freiheits- und Gleichheitsrechte aller, als Ausgangspunkt legitimer Politik und Staatlichkeit anzuerkennen, obwohl er der Idee individueller Freiheit durchaus deutliche Sympathien entgegenbringt.²⁵ An Annäherungen an den modernen Linksrepublikanismus hatte Pesch keinerlei Inter-

und René Worms genannt und »zu den Vertretern der biologischen Soziologie« (ebd., 82) gerechnet wird. Auch in der gründlich umgearbeiteten zweiten Auflage finden diese Autoren noch Erwähnung, ein eigenes Kapitel zum ›kontraktlichen Solidarismus‹ findet sich aber nicht mehr.

- 24 Vgl. *Heinrich Pesch*, Lehrbuch der Nationalökonomie, Bd. 1: Grundlegung, 2., neu bearb. Aufl., Freiburg i.Br. 1914 [im Folgenden: *Pesch* 1914], 396. Es ist allerdings irreführend, wenn *Fiegle* 2003, 264 – wohl in Anlehnung an *Schmelter* 1991, 46 u. 92 – die These formuliert, Pesch fasse den Solidaritätsbegriff »durch die Vermittlung von Juan Donoso Cortés [...] ganz im Sinne des französischen Ultrakatholizismus: als eine Heilsolidarität, die sich aus der Erbschuld des Menschen und dessen Erlösung durch Jesus Christus ergibt«. Entsprechende Belege dafür bringt *Fiegle* nicht bei. Dasselbe ist auch gegenüber *Felix Dirsch*, *Solidarismus und Sozialethik. Ansätze zur Neuinterpretation einer modernen Strömung der katholischen Sozialphilosophie*, Berlin 2006 [im Folgenden: *Dirsch* 2006], 337 zu betonen, der Donoso Cortés sogar als Peschs ›theologischen Gewährsmann‹ ausgibt. *Dirsch* hat sich ausweislich seines Literaturverzeichnisses allerdings ohnehin nur auf die zweite Auflage der *Grundlegung* bezogen.
- 25 So erklärt er gegenüber biologistischen und organizistischen Gesellschaftsauffassungen feierlich: »Individuum ineffabile. Es mag uns ein Rätsel bleiben. Aber so in die Ecke stellen, wie die Theorien der gesetzlichen Entwicklung es versuchen, läßt sich denn doch die Individualität, die Sonderart, die ureigene Kraft der Persönlichkeit noch lange nicht! [...] In dem Augenblick, wo das Individuum der naturhaften Notwendigkeit eines ehernen ›Muß‹ geschichtlicher Evolution völlig überantwortet [wäre; HJGK], nicht mehr durch sich selbst und aus sich selbst Quell neuen, frischen, höheren Lebens für die Gesamtheit sein könnte, hätte alle soziale Entwicklung, aller Fortschritt auch für die Gesellschaft sein Ende erreicht.« (*Pesch* 1905, 111)

esse; und die Chance, in ihm einen sozialpolitischen Verbündeten zu erkennen, konnte und wollte er offensichtlich nicht ergreifen.

Katholischer Solidarismus in der frühen Weimarer Republik

Im universitären Milieu und in den wirtschafts- und sozialwissenschaftlichen Theoriedebatten der Weimarer Republik ist der katholische Solidarismus des jesuitischen Außenseiters und Autodidakten Pesch kaum zur Kenntnis genommen worden, was nicht nur die Rezeption der katholischen Soziallehre, sondern auch die des französischen *solidarisme* erheblich erschwert haben dürfte. Und es war schließlich kein Geringerer als der »erzliberale« Publizist und Ökonom Ludwig von Mises, der schon 1922 »die französischen Solidaristen und den vom französischen Geiste stark beeinflussten Jesuiten Pesch« (von Mises 1922, 252) in einem Atemzug nannte und beide unter die Rubrik »pseudosozialistische Gebilde« einordnete.

In der Zeit der frühen Weimarer Republik entstanden im Kontext des katholischen Solidarismus jedoch mehrere wirtschafts- und sozialpolitische Broschüren, die zumeist aus dem Umfeld des Mönchengladbacher *Volksvereins für das katholische Deutschland* stammten. Die sogenannte »Mönchen-Gladbacher Richtung« des Sozialkatholizismus, die auch die Sozialpolitik der Zentrumspartei entscheidend prägte, vertrat eine auf dem Boden der industriekapitalistischen Realitäten stehende Kapitalismuskritik und fühlte sich einem Wirtschafts- und Sozialmodell »jenseits von Markt und Staat« verpflichtet, wobei hier nicht durchgehend vom »christlichen Solidarismus«, sondern gerne auch vom »christlichen Sozialismus« geredet wurde. Pesch selbst hat sich im Rahmen der Zentrumspartei und des Volksvereins für seinen Solidarismus stark gemacht und zwischen 1918 und 1924 einige in einer Auflage von mehreren tausend Exemplaren erschienene Flugschriften verfasst, mit denen er sich vehement in die Auseinandersetzungen um die zukünftige Wirtschafts- und Sozialordnung stürzte und für berufsständisch-korporatistische Arrangements mit starken gemeinwirtschaftlichen Elementen als Alternative zum individualistischen Kapitalismus und zum kollektivistischen Sozialismus plädierte.²⁶

26 Im Dezember 1918 hatte Pesch unter der Fahne des »christlichen Sozialismus« mit einer flammenden Flugschrift Einfluss auf den Wahlkampf zu den Wahlen zur Nationalversammlung am 19.01.1919 zu nehmen versucht: *Heinrich Pesch, Nicht kommunistischer, sondern christlicher Sozialismus!* (Flugschriften der Deutschen Zentrumspartei), Berlin: Germania 1918. Im Frühjahr 1919 folgte eine weitere Flugschrift unter dem Titel *Neubau der Gesellschaft*, in der es u.a. heißt: »Kapitalismus und Christentum stehen einander gegenüber wie Feuer und Wasser! Das müssen wir heute fortgesetzt und mit lautester Stimme verkünden, so laut und so oft, daß es bis unter die Dächer der Mietskasernen dringt und dem Bewußtsein der Massen geradezu eingehämmert wird.« Es müsse um den

Noch deutlich ambitionierter fällt die aus dem Jahr 1921 stammende Flugschrift *Christlicher Solidarismus – als Weltprinzip*²⁷ des im selben Jahr ermordeten Zentrumspolitikers Matthias Erzberger (1875-1921) aus, des ersten Finanzministers der neuen Republik. Erzberger, für den sich die rivalisierenden Systeme von Kapitalismus und Sozialismus gleichermaßen überlebt hatten, legt seinen Zeitgenossen hier einen christlichen Solidarismus als neue Welt- und Wirtschaftsordnung ans Herz. Heute seien, so schreibt er, im Völkerleben Europas »Gerechtigkeit, Gleichberechtigung der Nationen, Recht statt Macht die Leitsterne des Solidarismus« (Erzberger 1921, 19), sodass sich das Staatsleben an folgenden drei Grundsätzen zu orientieren habe: »1. keine Klassenherrschaft, 2. Anteilnahme des ganzen Volkes an der Regierung und Verwaltung durch besondere Pflege der Selbstverwaltung, 3. Gerechtigkeit in der Verteilung der Staatslasten« (ebd., 22). Erzberger, der sich auf Heinrich Pesch, vor allem aber auf die Sozialenzyklika *Rerum novarum* (1891) von Leo XIII., beruft, erklärt in diesem Zusammenhang:

»Gerechtigkeit in der Verteilung der *Steuerlasten* ist ein wesentliches Merkmal des christlichen Solidarismus. Ich nehme für mich in Anspruch, daß ich den Gedanken des christlichen Solidarismus in der neuen deutschen Steuergesetzgebung verwirklicht habe, mehr verwirklicht habe, als das bisher in irgendeinem Lande der Welt geschehen ist. [...] 75 Prozent der

Aufbau einer »echt sozialen solidaristischen Arbeitsverfassung« gehen, die sich am Ziel der »Bedarfsversorgung des Volkes« auf der »Höhe der erreichten Kulturstufe« orientiere und ihre »Regelung« durch »das Gewissen der einzelnen, durch die berufsgenossenschaftlichen Organisationen [...] und in höchster Instanz durch den Staat« erfahre (*Heinrich Pesch*, Neubau der Gesellschaft (Flugschriften der »Stimmen der Zeit« 1), Freiburg i.Br.: Herder, 9f.; i.O. mit Herv.). Im selben Jahr erschien auch die Flugschrift *Sozialisierung*, die eine Verstaatlichung bzw. Vergesellschaftung ganzer Wirtschaftsgebiete nur in Ausnahmefällen zulassen will, in ihr jedenfalls kein »Universalheilmittel« sieht und stattdessen eher für »eine auch sehr beträchtliche Vermögensabgabe« plädiert (*Heinrich Pesch*, Sozialisierung (Flugschriften der »Stimmen der Zeit«, 5), Freiburg i.Br. 1919, 18 u. 30f.). Im Jahr 1920 erschien dann der Text *Christlicher Solidarismus und soziales Arbeitssystem* (Flugschriften des Generalsekretariats der Studentischen Ortsgruppen der Deutschen Zentrumspartei, 1), Berlin: Germania o.J., der schon deutlich behutsamer formulierte und dem man die Erleichterung anmerkt, dass die größten Stürme der Revolution überstanden waren. 1924 folgte schließlich noch eine überarbeitete Fassung des Kapitels über den Sozialismus aus dem ersten Band des Lehrbuchs, in dessen Vorwort es heißt: »Vergesellschaftung des Menschen ohne Vergesellschaftung der Produktionsmittel, das ist die Losung der Zukunft!« (*Heinrich Pesch*, Des wissenschaftlichen Sozialismus Irrgang und Ende, Freiburg i.Br.: Herder 1924, Vorwort)

27 *Matthias Erzberger*, *Christlicher Solidarismus – als Weltprinzip*, München-Gladbach: Staatsbürgerliche Vereinigung 1921 [im Folgenden: *Erzberger* 1921].

Steuern ruhen auf dem Besitz und den hohen Einkommen. Nur 25 Prozent des Riesenbedarfs sind auf die breiten Volksschichten direkt gelegt worden; das ist eine soziale Gestaltung der Steuern, wie kein anderes Land sie aufweist.« (ebd., 24; Herv. i.O.)

Auch die als Parteiprogramm angelegten *Richtlinien* der Zentrumsparlei vom Januar 1922 rekurren, wenn auch nur behutsam und mit dezidiert ›versöhnlicher‹ Intention, auf den Begriff der Solidarität, wenn es dort heißt: »Das organische Wachstum der deutschen Volksgemeinschaft beruht auf der Solidarität aller Schichten und Stämme«, weshalb Klassenkampf und Klassenherrschaft grundsätzlich abzulehnen seien zugunsten der »natürlich gegebene[n] Gemeinsamkeit im Geiste christlich-sozialer Lebensauffassung«, die man zu »einem starken Gemeinschaftsbewußtsein entwickeln« müsse.²⁸ Hier zeigt sich deutlich der das katholische Sozialdenken insgesamt kennzeichnende sozialkonservative Trend, die Rede von der Solidarität mehr oder weniger explizit immer auch gegen das politische Projekt der Moderne in Stellung zu bringen, auch wenn an der prinzipiellen Akzeptanz der Weimarer Republik durch den von ›Mönchen-Gladbach‹ geprägten Sozialkatholizismus nicht gezweifelt werden kann.

Im katholischen Schrifttum der frühen Weimarer Republik konnte Peschs Solidarismus – nicht nur,²⁹ aber vor allem in wirtschafts- und sozialpolitischer Hin-

28 Richtlinien der Deutschen Zentrumsparlei vom 16. Januar 1922, zit. nach: *Wilhelm Mommsen* (Hg.), *Deutsche Parteiprogramme* (Deutsches Handbuch der Politik, Bd. 1), München: Olzog 1960, 486-489, 487.

29 Auch der Philosoph Max Scheler, der den Begriff der Solidarität in seiner ›materialen Wertethik‹ gegen das kontraktualistische Denken und die moralische Autonomie der kantischen Ethik in Stellung bringt, bedient sich dieser Begrifflichkeit, wobei sein ›christlicher Personalismus‹ oder ›Solidarismus‹ allerdings nichts mit Pesch und dem französischen *solidarisme* zu tun haben will. Scheler distanziert sich explizit von der ›Mönchen-Gladbacher Richtung‹, die ihm erscheine »als eine Bewegung von Katholiken, die sich in ihren gesellschaftlichen Anschauungen und Prinzipien höchstens graduell von den sozialdemokratischen Revisionisten und Mehrheitssozialisten unterscheidet, nicht aber als eine christlich-katholische sozialistische Richtung, d.h. als eine Richtung, die aus christlich-katholischem Geiste heraus eine neue Ideologie und ein neues Programm gefunden hat« (*Max Scheler*, *Prophetischer oder marxistischer Sozialismus?* (Hochland 17 (1920), 71-84), in: *Gesammelte Werke*, Bd. 6, 3., durchges. Aufl., Bonn: Bouvier 1986, 259-272, 267). Stattdessen knüpft er an die klassische Korporationslehre der christlichen Dogmatik an, der zufolge alle in Adam gefallen und in Christus erlöst und gerettet wurden. »Der Springpunkt dieser Korporationslehre ist der Gedanke der *wechselseitigen realen Solidarität aller für alle*, aller für jedes Ganze in Schuld und Verdienst und allen ihren Folgen, trotz, ja in der selbständigen individuellen Substantialität jeder Seele.« (ebd., 264; Herv. i.O.) Scheler notiert hier, er habe »in verschiedenen akademischen Vorlesungen und

sicht³⁰ – durchaus eine nennenswerte Resonanz entfalten. Allerdings sollte sich kein Autor finden, der Peschs ›System des Solidarismus‹ ähnlich ambitioniert wie sein Urheber weiterführte und es sich zur Aufgabe gemacht hätte, die solidaristische Intuition eines ›dritten Weges jenseits von Individualismus und Kollektivismus‹ zum Ausgangspunkt einer spezifisch postliberal ansetzenden Theorie der industriekapitalistischen Gesellschaft zu nehmen.

Solidarismus und der ›Probelauf des Korporatismus‹

Der gerade auch von Politikern der Zentrumspartei in vielfacher Form mitgetragene ›Probelauf des Korporatismus‹ (Detlev J. K. Peukert) in den Anfangsjahren der Weimarer Republik wurde denn auch nicht von einer solidaristischen Sozialdoktrin begleitet. Dieser ›Probelauf‹ begann mit der im November 1918 verabredeten und bis 1924 bestehenden ›Zentralarbeitsgemeinschaft‹ (ZAG) zur institutionellen Kooperation von Unternehmen und Gewerkschaften, zu der nicht nur der Untergang des Kaiserreichs und die drohende sozialistische Revolution, sondern auch der mitt-

Übungen die drei sozialphilosophischen Grundprinzipien: Sozialismus – Individualismus – Solidarismus eingehend entwickelt« (ebd., 265; Anm. 1); veröffentlicht hat er diese jedoch nicht.

Im Vorwort zur zweiten Auflage seiner Schrift *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* vom September 1921 spricht Scheler von »einem besonderen Buche über Solidarismus als Grundlage der Sozial- und Geschichtsphilosophie«, das er vorzulegen gedenke (zit. nach Gesammelte Werke, Bd. 2, 6., durchges. Aufl., Bern-München: Francke 1980, 12-16, 14). Der von ihm vertretene »strenge Personalismus« schließe jedenfalls, wie er hier betont, den »falschen Individualismus« aus, denn »nicht eine ›isolierte‹ Person, sondern nur die ursprünglich sich mit Gott verknüpft wissende, auf die Welt in Liebe gerichtete und sich mit dem Ganzen der Geisteswelt und der Menschheit solidarisch geeint fühlende Person ist für den Verfasser die sittlich wertvolle« (ebd., 15).

- 30 So erschien im Jahr 1926 auch im *Handwörterbuch der Staatswissenschaften* ein informativer Artikel zum Solidarismus und seinen wirtschafts- und sozialpolitischen Absichten. Er stammt aus der Feder des katholischen Solidaristen Theodor Brauer und präsentiert vor allem ›Grundgedanken des Solidarismus nach Heinrich Pesch‹ (*Theodor Brauer*, Art. Solidarismus, in: *Handwörterbuch der Staatswissenschaften*, 4. Aufl., Bd. 7, Jena: Fischer 1926, 503-507). Am Rande kommt Brauer auch auf die französischen Solidaristen zu sprechen, »deren Grundlage utilitaristische, positivistische, evolutionäre oder sozialistische Theorien sind oder eine Soziologie, die sich empirisch nennt, tatsächlich aber durch ihre überspitzten biologischen Analogien ihren Apriorismus zu erkennen gibt«. Zwischen ihnen und Heinrich Pesch bestehe »keinerlei Verwandtschaft« (ebd., 503).

lerweile erreichte »Reifegrad der deutschen Industriegesellschaft«³¹ drängten, bevor dieses neokorporatistische Politikarrangement »jenseits von Markt und Staat« im Verlauf der 1920er Jahre dann von Arbeitgeberseite aufgekündigt wurde. Hier hätte sich ein Rekurs auf normative Theoriemotive des solidaristischen Denkens durchaus angeboten. Aber auch der ehemalige Essener Kaplan Heinrich Brauns, der als langjähriger Reichsarbeitsminister der Weimarer Republik (1920-1928) diese postliberal-korporatistischen Politikmuster entscheidend prägte, hat sie offensichtlich nie mit dem Programmetikett des Solidarismus versehen.³²

Dabei war der Solidarismus Heinrich Peschs recht passgenau auf die postliberalen Komplexitätsslagen der industriellen Moderne in Deutschland zugeschnitten. Diese war seit den 1880er Jahren nämlich endgültig aus den Kinderschuhen des nationalökonomischen Liberalismus herausgewachsen und begann nun, sich auf das Koordinationsmuster einer nicht über individuelle Marktteilnehmer, sondern über organisierte Kollektivakteure organisierten Wirtschafts- und Sozialstruktur umzustellen. Diese Umstellung entsprach den Vermachtungs- und Konzentrationsprozessen der mit imperialer Großmachtpolitik verbundenen Wirtschaftsgesellschaft des Kaiserreichs, in der sich neue, korporatistische Formen einer verbandlich organisierten Interessenartikulation entwickelten, die auf die Gestaltungs- und Regulierungsinteressen des wilhelminischen Machtstaates trafen und zuvor unbekannte Institutionen politischer Koordination und Kooperation hervorbrachten. Diese setzten nicht allein auf marktliche oder staatliche Steuerung, sondern vor allem auf kollektive Problemdefinitionen und gemeinsame Verantwortlichkeiten, auf Verhandlung, Ausgleich und Kompromiss zwischen unterschiedlichen gesellschaftlichen Lagern, Kräften und Interessen, mit dem sie einen spezifisch postliberalen Modus politischer und sozialer Regulierung hervorbrachten. In dieser Zeit entstand nicht nur eine Vielzahl von Verbänden und Kartellen; es entstanden auch erste anerkannte Gewerkschaften, große kommunale Versorgungsbetriebe und vor allem eine öffentlich organisierte, aber »staatsferne« Sozialversicherung auf der Basis von Beitragszahlungen und Selbstverwaltung, sodass nun nicht länger allein der Obrigkeitsstaat, sondern erstmals große Kollektivorganisationen und Interessenverbände in den Fokus wirtschafts- und sozialpolitischer Mitverantwortung gerieten.

31 Detlev J. K. Peukert, *Die Weimarer Republik. Krisenjahre der Klassischen Moderne*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1987, 112-116, 113.

32 Zur Rolle Brauns' in der Weimarer Republik vgl. Ernst Deuerlein, Heinrich Brauns – Schattenriß eines Sozialpolitikers, in: Ferdinand A. Hermens/Theodor Schieder (Hg.), *Staat, Wirtschaft und Politik in der Weimarer Republik* (FS Brüning), Berlin: Duncker & Humblot 1967, 41-96 und Markus Lingen, Heinrich Brauns (1868-1939) – Reichsarbeitsministerium und Sozialpolitik in der Weimarer Republik, in: *Historisch-Politische Mitteilungen* 19/2012, 77-108.

Die frühe Weimarer Republik erlebte dann die eigentliche Formierungsphase des Wohlfahrtskorporatismus und konstituierte Deutschland damit endgültig als ›First Post-liberal Nation‹ (Werner Abelshauser)³³. Denn nun wurde erstmals systematisch versucht, die später so genannten ›Sozialpartner‹ politisch mit in die Verantwortung zu nehmen und ihnen ein vielschichtiges quasi-staatliches Aufgabenfeld zu übertragen: insbesondere das Recht und die Pflicht zur kooperativen, selbstverantworteten Lohnfindung (Tarifautonomie), aber auch das breite Feld des kollektiven Arbeits- und Sozialrechts (betriebliche Mitbestimmung, paritätische Besetzung von Arbeitsgerichten, duale Berufsausbildung etc.). Dies geschah nicht zuletzt im Wissen darum, dass die ungeliebte Republik, die der Mehrheitssozialdemokratie und dem katholischen Zentrum gleichsam vor die Füße gefallen war, nur dann eine Chance auf politischen Bestand haben würde, wenn sich neben den radikalen politischen Kräften von links und rechts nicht auch noch die großen Interessengruppen von Kapital und Arbeit als ihre dauerhaften Gegner positionierten und inszenierten. Dementsprechend kam es entscheidend darauf an, diese wirtschafts- und sozialpolitisch ›mit ins Boot‹ zu holen, um ihnen eine entsprechende staatspolitische Mitverantwortlichkeit abverlangen zu können. In diesem Rahmen begann sich mit der Umstellung vom etatistischen Politikmuster eines obrigkeitlichen Durchregierens zum korporatistisch-kooperativen Leitbild einer gesellschaftlichen Selbstorganisation, einer ›Subsidiarität der Kollektivitäten‹ (Oswald von Nell-Breuning)³⁴, nun ein ganzes Set an intermediären wirtschafts- und sozialpolitischen Arrangements zu entwickeln. Und dazu gehört nicht zuletzt auch die 1924 vorgenommene ›Inkorporierung‹ der Träger der freien Wohlfahrtspflege in den Weimarer Wohlfahrtsstaat und die dadurch geschaffene, spezifisch deutsche Struktur einer weder allein auf den Staat noch allein auf den Markt vertrauenden Wohlfahrtsverantwortung. Mit ihr wurde es möglich, die konträren Akteure und Interessenlagen der deutschen Wirt-

33 *Werner Abelshauser*, *The First Post-liberal Nation: Stages in the Development of Modern Corporatism in Germany*, in: *European History Quarterly* 14 (1984), 285-318. Für Abelshauser sind korporatistische Arrangements insofern nicht als übrig gebliebene Relikte der ständisch-vorindustriellen Verfassungstradition, sondern vor allem als »zeitgemäße Formen der Vergesellschaftung wirtschaftlicher Tätigkeit in Zeiten der Hochindustrialisierung« zu verstehen; und in diesem Sinne können sie für ihn »als angemessene Antwort auf die Herausforderung des Konzentrationsprozesses und der zyklischen Wachstumschwankungen seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert« gelten (*Werner Abelshauser*, *Freiheitlicher Korporatismus im Kaiserreich und in der Weimarer Republik*, in: Ders. (Hg.), *Die Weimarer Republik als Wohlfahrtsstaat. Zum Verhältnis von Wirtschafts- und Sozialpolitik in der Industriegesellschaft* (Vierteljahresschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, Beiheft 81), Stuttgart: Steiner 1987, 147-170, 149).

34 Vgl. *Oswald von Nell-Breuning*, *Zur Krise des Versorgungsstaates*, in: *Schweizerische Rundschau. Monatsschrift für Geistesleben und Kultur* 32 (1931/32), 112-125, 122.

schaftsgesellschaft ebenso wie die heterogenen weltanschaulich-religiösen Bekenntnisse und Milieus in das fragile Institutionengefüge der ›Republik ohne Republikaner‹ zu integrieren und so nachhaltig zur politisch-moralischen wie zur institutionell-organisatorischen Stabilisierung der jungen Demokratie beizutragen.

Solidarismus bei Gustav Gundlach und Oswald von Nell-Breuning

Der Anspruch des katholischen Solidarismus, über einen originären, jenseits von Individualismus und Kollektivismus angesiedelten sozialen Ordnungsentwurf zu verfügen, der grundsätzlich in der Lage sein könnte, dem Komplexitätsniveau moderner Industriegesellschaften und ihrer korporatistischen Arrangements gerecht zu werden, klingt in den Schriften der katholischen Solidaristen zwar immer wieder einmal deutlich durch, wird aber nie explizit und systematisch ausgearbeitet. Zudem vermochte der katholische Solidarismus auch gegenüber innerkatholischer Theoriekonkurrenz nie die erhoffte Hegemonie zu erringen. Denn allen ultramontanen Formierungs- und Vereinheitlichungstendenzen zum Trotz war der deutsche Katholizismus nicht nur im Kaiserreich, sondern auch in der Zeit der Weimarer Republik auch in wirtschafts- und sozialpolitischer Hinsicht derart plural, heterogen und konfliktiv, dass die immer wieder aufkeimenden Hoffnungen, ihn auf eine ›katholisch-soziale Einheitslinie‹ solidaristischer Provenienz verpflichten zu können, nicht aufgehen konnten.

Auch im Jesuitenorden wurde Peschs ›System des Solidarismus‹ soziologisch und gesellschaftsethisch nicht weiter ausgebaut, auch wenn sich die Jesuiten Gustav Gundlach (1892-1963) und Oswald von Nell-Breuning (1890-1991) als unmittelbare Nachfolger Heinrich Peschs ausdrücklich in dessen Tradition stellten und dazu beitrugen, den Begriff des Solidarismus im 20. Jahrhundert auf der Agenda sozial-katholischer Selbstverständigungsdiskurse zu halten. Gundlach, der den Auftrag hatte, das Lebenswerk von Heinrich Pesch fortzuführen und deutlich stärker als dieser als streitbarer *homme politique* gelten kann,³⁵ hielt zwar zeitlebens am Solidarismus Peschs und dessen sozialphilosophischen Ambitionen fest, arbeitete ihn jedoch zu einer geschichts- und gesellschaftslosen Sozialmetaphysik um, die nicht an Arbeitsteilung und sozialer Differenzierung, sondern allein an den unveränderlichen ›Wesensbestimmungen‹ sozialer Gemeinschaften und menschlicher Personalität im Allgemeinen ansetzt. So sei der Solidarismus, wie Gundlach 1931 im Solidarismus-Artikel des *Staatslexikons* der Görres-Gesellschaft formulierte, »das Gesellschaftssystem, das die solidarische Verbundenheit jeder Gemeinschaft mit ihren Gliedern

35 Zur Biographie Gundlachs vgl. *Johannes Schwarte*, Gustav Gundlach S. J. (1892-1963). Maßgeblicher Repräsentant der katholischen Soziallehre während der Pontifikate Pius' XI. und Pius' XII., Paderborn: Schöningh 1975, 15-198.

und der Glieder mit ihrer Gemeinschaft zum beherrschenden Prinzip menschlichen Zusammenlebens macht«, wobei sich diese »Doppelrichtung des Bindungsverhältnisses [...] nicht zufällig, sondern aus dem Wesen des Menschen heraus« erbe.³⁶ Trotz der »Betonung der Eigenständigkeit und Selbstverantwortlichkeit der Individuen« (Gundlach 1931, 1619), die den Solidarismus kennzeichne, sei mit ihm »eine Unterordnung des Wohles des einzelnen als solchen unter das Wohl der Gemeinschaft« (ebd., 1613) verbunden, aber auch eine Hinordnung der Gemeinschaft »zwar nicht auf den Zweck des einzelnen als solchen, aber auf die Zwecke aller einzelnen Glieder insgesamt« (ebd., 1614). Und dies kennzeichne »das *ontologische* Prinzip des Gesellschaftslebens« und den eigentlichen »Seinsgrund der gesellschaftlichen Wirklichkeit« (ebd., 1615; Herv. i.O.).

Für Gundlachs Sozialontologie mit ihrer Rede von der »Baustuktur der Gemeinschaft« bzw. dem »Bauprinzip der Gesellschaft« (ebd., 1614) hätte ein näheres Sicheinlassen auf die empirischen Entwicklungstendenzen gegenwärtiger Industriegesellschaften, auf das von Pesch thematisierte »Getriebe und Gewebe des wirtschaftlichen Lebens« (vgl. Pesch 1902, 48), nur störend wirken können. Soziologische Kategorien wie Industrialisierung und Arbeitsteilung, Differenzierung und Verflechtung, wachsende soziale Interdependenzen, steigende soziale Dichte und zunehmende ökonomische Abhängigkeiten spielen in seiner Konzeption des Solidarismus dementsprechend systematisch keine Rolle. Denn es kommt für ihn einzig und allein darauf an, die gottgegebenen, ewig gültigen und unverrückbaren gesellschaftlichen »Bauprinzipien« mit den Mitteln neuscholastischer Naturrechtsphilosophie ein für allemal zu identifizieren und den Staat, die Familien, die verschiedenen sozialen Gruppen und nicht zuletzt auch die einzelnen Individuen autoritativ auf deren Beachtung und Befolgung zu verpflichten. Die französisch-republikanischen Solidaritätsmotive wurden von Gundlach denn auch komplett aufgegeben, weil die »dort vorwaltende rein historische, positivistische oder rationalistisch-juridische Begründung [...] als unzureichend abzulehnen« (Gundlach 1931, 1617) sei. Allerdings räumt er ein, dass »gerade die französische Literatur über den Solidarismus« (ebd., 1615) im Blick auf die Solidarität als »sich immer wieder durchsetzende *Tatsache*« des historisch-gesellschaftlichen Lebens wertvolle Beiträge geliefert habe (ebd.; Herv. i.O.).³⁷

36 Gustav Gundlach, Art. Solidarismus, in: Staatslexikon, 5., von Grund auf neu bearb. Aufl., Bd. 4, Freiburg i.Br.: Herder 1931, 1613-1621 [im Folgenden: Gundlach 1931], 1613.

37 Als Bezugsautoren nennt er Léon Bourgeois, Charles Gide und – irrtümlich – den liberalen Publizisten und Ökonomen Yves Guyot, der in der Zeit der Dritten Republik als »der unversöhnlichste und leidenschaftlichste Gegner des Sozialismus in Frankreich« (*de Wah* 1910, 98) galt. Pesch hatte Guyot noch korrekt unter die »liberalen Volkswirte« subsumiert (vgl. Pesch 1914, 395). Explizit distanziert sich Gundlach in diesem Artikel auch

Dennoch konnte Gundlach mit seinen solidaristischen Theoriebeiträgen zur Profilierung und Erneuerung der katholischen Soziallehre auf dem Problemniveau der modernen Industriegesellschaft und der parlamentarischen Demokratie in den 1920er und 1930er Jahren durchaus einige Erfolge erzielen. So gelang es ihm u.a., den marxistisch geprägten Theoriekonzepten der Klasse, der Klassengesellschaft und des Klassenkampfes – gegen die im Katholizismus seiner Zeit noch vorherrschenden ständisch-feudalen Ordnungsvorstellungen – Heimatrecht im sozialkatholischen Denken zu verschaffen und damit wesentlich auch die Sozialenzyklika *Quadragesimo anno* (1931) von Papst Pius XI. zu inspirieren.³⁸ Auch gegen die in weiten Teilen des deutschen Katholizismus vorherrschenden Aversionen gegenüber liberalen Freiheitsrechten und parlamentarischer Demokratie zeigte er deutlich Flagge, wobei er die Konfrontation mit der völkisch-nationalsozialistischen Bewegung nicht scheute, was auch zu einer gewissen Gefährdung seiner eigenen Person führte, sodass er ab 1938 in Rom blieb und es vermied, deutschen Boden zu betreten.³⁹

von Othmar Spann und seinem ›Universalismus‹ sowie von Max Scheler, der »einen einseitig spiritualistischen Weg« verfolge und einzig »eine Verbundenheit in der geistigen Haltung und *Gesinnung*« betone, während es um die Verbundenheit »auch im Rechtlich-Organisatorischen« gehen müsse (Gundlach 1931, 1616; Herv. i.O.).

- 38 Vgl. dazu u.a. die Hinweise in von Nell-Breuning 1972 und in Ders., Zur Erinnerung an Gustav Gundlach S.J., in: Mitteilungen aus den deutschen Provinzen der Gesellschaft Jesu, Bd. 20, Köln: Balduin Pick 1964, 322-332 [im Folgenden: von Nell-Breuning 1964].
- 39 Gundlach richtete sich in den frühen 1930er Jahren zum einen gegen die dezisionistischen Machtstaatskonzeptionen Carl Schmitts, die er als für Katholiken unannehmbar zurückwies (vgl. dazu Manfred Dahlheimer, Carl Schmitt und der deutsche Katholizismus 1888-1936, Paderborn: Schöningh 1998, 194). Zum anderen lieferte er sich scharfe Gefechte mit dem sogenannten ›Universalismus‹ des auch im deutschen Katholizismus sehr einflussreichen österreichischen Nationalökonomen Othmar Spann, der für eine sozialromantisch-organisatorische Fundamentalverweigerung der politischen Moderne stand. Spanns bedingungslose Opposition gegen die ›Ideen von 1789‹, auf denen er Individualismus, Liberalismus, Kapitalismus und parlamentarische Demokratie gleichermaßen aufbauen sah, verurteilte Gundlach ebenfalls mit deutlichen Worten als unkatholisch. Und er zögerte auch nicht, »Spann und Schmitt in die gleiche politische Schublade zu stecken, als er 1932 im Ständestaat universalistischer Prägung den ›Weg zur Beseitigung der parlamentarischen Demokratie und zur Aufrichtung des durchaus nicht unmissverständlichen ›totalen Staates‹« sah (ebd., 80; das Zitat im Zitat stammt aus Gustav Gundlach, Art. Ständestaat, in: Staatslexikon, 5. Aufl., Bd. 5, Freiburg i.Br.: Herder 1932, 67-71, 71). Zu Gundlachs persönlicher Lebenssituation während der Zeit des Nationalsozialismus vgl. Schwarte 1975, 43-71.

Auch Oswald von Nell-Breuning, der zwei Jahre ältere Ordensbruder Gundlachs, der von seinen Oberen ursprünglich für die Nachfolge Heinrich Peschs vorgesehen war⁴⁰, hat auf die theoretische Weiterentwicklung des katholischen Solidarismus als einer soziologisch reflektierten postliberalen Gesellschaftstheorie jenseits von Individualismus und Kollektivismus nur wenig systematischen Wert gelegt. Er hat sich, anders als Pesch, auch nie als systematischer Sozialtheoretiker verstanden, der in jahrelanger Schreibtischarbeit ein *opus magnum* vorlegen wollte. Vielmehr arbeitete er als konkret intervenierender Soziallehrer, der mit zahlreichen Kleinschriften und Stellungnahmen in die jeweils aktuellen Auseinandersetzungen seiner Zeit eingreifen wollte. So verfasste er schon in der Zwischenkriegszeit eine kaum noch überschaubare Summe an Texten, etwa zum Baubodenrecht und zum Siedlungswesen, zu währungs-, konjunktur- und zinspolitischen Fragen, zur Aktienrechtsreform, zum Sozialversicherungssystem etc., mit denen er die wirtschafts- und sozialpolitischen Auseinandersetzungen der Weimarer Republik und der frühen Bundesrepublik beeinflussen und seiner Kirche einen kritisch-konstruktiven Zugang zu den Komplexitätsslagen der industriekapitalistischen Moderne vermitteln wollte. Zum Theorieprogramm des Solidarismus sollte sich von Nell-Breuning explizit aber erst nach dem Zweiten Weltkrieg äußern.

Nationalsozialistischer Solidarismus?

Der Begriff des Solidarismus sollte in der Zeit der Weimarer Republik aber nicht nur im Katholizismus, sondern auch im rechtsextremistischen Milieu reüssieren. In der Zeit des ›Dritten Reiches‹, in der die katholischen Solidaristen in die Emigration gingen oder, sofern sie in Deutschland geblieben waren, vollständig verstummten, spielte ein völkisch aufgeladener Solidarismus-Begriff durchaus eine – allerdings eher marginale – Rolle. Und bis heute findet sich die Rede vom ›Solidarismus der Volksgemeinschaft‹ bzw. der ›solidarischen Volksgemeinschaft‹ in verschiede-

40 Allerdings war es schon früh zu Irritationen gekommen, als der damals 34-jährige von Nell-Breuning den 70-jährigen Pesch bei ihrer ersten Begegnung von der Notwendigkeit überzeugen wollte, das fünfbandige Werk noch einmal auf einen Band zu reduzieren. Anschließend wurde dann Gundlach mit der Nachfolge betraut. Von Nell-Breuning selbst notierte dazu später: »Unverkennbar verstand P. Gundlach sehr viel besser als ich, sich den Eigenarten des Altmeisters anzupassen; insbesondere Pesch's gemüthliche Art, seine Neigung, die Arbeit, auch die wissenschaftliche Aussprache, mit einem Scherz aufzulockern, lag mir ganz und gar nicht. Überdies habe ich Pater Pesch offenbar tief verletzt durch die Äußerung, die erste Notwendigkeit sei, aus seinen fünf Bänden *einen* zu machen.« (von Nell-Breuning 1964, 322f.; Herv. i.O.)

nen europäischen Ländern mitunter in Programm- und Propagandatekten alter und neuer rechtsextremistischer Bewegungen.

Die Karriere des Solidarismus-Konzepts in der alten und neuen Rechten dürfte zurückgehen auf entsprechende Verwendungsweisen im völkisch-junkonservativen Milieu der Weimarer Republik, die sich schon bei den sogenannten ›Solidariern‹ der 1918 von Heinrich von Gleichen-Rußwurm gegründeten ›Vereinigung für nationale und soziale Solidarität‹ finden; einer Vereinigung, der später Eduard Stadler vorstand, der sich u.a. rühmte, der eigentliche Auftraggeber der Morde an Karl Liebknecht, Rosa Luxemburg und Karl Radek gewesen zu sein.⁴¹ Diese Vereinigung, aus der später der ›Deutsche Herrenclub‹ hervorging, gab seit 1919 die Wochenzeitung *Das Gewissen* heraus, die sich zwar nur mühsam finanzieren konnte, »jedoch den kommunikativen Dreh- und Angelpunkt des junkonservativen Netzwerks« bildete und zugleich ein bildungsbürgerliches Publikum zu erreichen vermochte.⁴²

Die Ausmaße und Dimensionen, die inhaltlichen Aufladungen und die semantischen Erfolge der Rede von Solidarität und Solidarismus im rechtsradikalen Milieu der Weimarer Republik sind bis heute nicht systematisch aufgearbeitet worden. Ähnliches gilt auch für den Siegeszug der Solidaritätssemantik auf dem ›linken‹ Flügel des Nationalsozialismus um Gregor Strasser und – vor allem – seinen jüngeren Bruder Otto. 1930 trat dieser aus der NSDAP aus und gründete die ›Kampfgemeinschaft revolutionärer Nationalsozialisten‹, die sich 1931 zur ›Schwarzen Front‹ erweiterte. Diese wolle Otto Strasser nach dem Krieg erneut unter der Flagge des Solidarismus versammeln. Zu diesem Zweck publizierte er 1946 – im Rahmen einer Schrift zu *Deutschlands Erneuerung* – aus dem argentinischen Exil heraus nicht nur einen Aufruf zur Wiederbelebung der ›Schwarzen Front‹, sondern auch ein vierseitiges ›Manifest des Solidarismus‹, das bis heute in Kreisen der Neuen Rechten kursiert.⁴³ Im Kontrast zu Kapitalismus und Kommunismus verfolge der Solidarismus, wie Strasser ausführt, auf der Basis von Innung und Zunft-Ordnung, von Erblehen und Fabrik-Genossenschaft »das Interesse des gesamten Volkes in allen Klassen und Ständen, ohne Bevorzugung und ohne Benachteiligung« (Strasser 1946, 34). Auf diese Weise sichere er »das Entstehen und die Fortdauer einer wahren Volksgemeinschaft« (ebd., 38), die nicht »zu einer unwahren und lebenswidrigen Gleichmacherei« (ebd., 42) verfälscht werden dürfe. Ziel müsse es sein, »daß alle

41 Vgl. zu dieser Gruppierung, der »nie mehr als 20 Personen« angehörten, *Armin Mohler/Karlheinz Weissmann*, Die konservative Revolution in Deutschland 1918-1932. Ein Handbuch, 6., völlig überarb. und erw. Aufl., Graz: Ares 2005, 79-85, 81.

42 *Claudia Kemper*, Das ›Gewissen‹ 1919-1925. Kommunikation und Vernetzung der Jungkonservativen, München: Oldenbourg 2011, 11; zu Stadler bes. 121-130.

43 *Otto Strasser*, *Deutschlands Erneuerung*, Buenos Aires: Editorial Trenkelbach o.J. (1946) [im Folgenden: *Strasser* 1946], 175-178.

natürlichen Reichtümer Deutschlands in das Ober-Eigentum der gesamten Nation übergehen – aber bewirtschaftet werden durch Einzel-Besitzer oder Genossenschafts-Besitzer, die der Nation verantwortlich sind« (ebd., 43), wobei an die Stelle von Parteien und Parlamenten eine ›ständische Selbstverwaltung‹ (vgl. ebd., 177) zu treten habe.

Auch der wohl von Joseph Goebbels als Gegenbegriff zur ›internationalen Solidarität‹ geprägte Topos der ›nationalen Solidarität‹ entfaltete in der Zeit des ›Dritten Reiches‹ eine gewisse Prominenz, auch wenn die Anrufung der Solidarität zwischen 1933 und 1945 stets im Schatten der Rede von der ›Volksgemeinschaft‹ stand. Dies gilt etwa für den seit 1933 jährlich stattfindenden ›Tag der nationalen Solidarität‹, dem Auftakt der jährlichen Sammlung für das Winterhilfswerk, in dessen Gründungsaufruf Adolf Hitler im September 1933 erklärt hatte: »Diese große Aktion gegen Hunger und Kälte muß unter dem Motto stehen: Die internationale Solidarität des Proletariats haben wir zerbrochen, dafür wollen wir aufbauen die lebendige nationale Solidarität des deutschen Volkes«, die als solche »blutmäßig ewig begründet« sei.⁴⁴ Die Zeitschrift *Muttersprache* des ›Deutschen Sprachvereins‹ hatte in diesem Zusammenhang allerdings schon Ende 1935 moniert: »Jeder, dem seine deutsche Muttersprache als teuerstes Erbgut von den Ahnen her, als reinster Ausdruck der deutschen Seele am Herzen liegt, muß sich aufs tiefste gekränkt fühlen durch die unglückliche Wahl jener welschen Bezeichnung für eine so heilige, gute deutsche Sache, einer Bezeichnung, die zudem erinnert an die ›internationale Solidarität‹ unseligen Angedenkens.« (zit. nach Schmitz-Berning 2007, 602)

44 Zit. nach Cornelia Schmitz-Berning, *Vokabular des Nationalsozialismus*, 2., durchges. und überarb. Aufl., Berlin-New York: De Gruyter 2007 [im Folgenden: *Schmitz-Berning* 2007], 602. Adolf Hitler selbst hat in *Mein Kampf* und in seinen späteren großen Reden und Ansprachen die Solidaritätsvokabel nicht in nennenswerter Weise verwendet.

4.2 VERDAMPFENDE RESTBESTÄNDE: KATHOLISCHER SOLIDARISMUS IN DER NACHKRIEGSZEIT

Nach dem Zweiten Weltkrieg vermochte der Programmbegriff des Solidarismus kaum noch nennenswerte Relevanz zu entfalten. In den Handbüchern und Lexika der Bundesrepublik spielt er nur eine sehr geringe Rolle, und auch im politischen und sozialen Katholizismus wurde er nicht mehr prominent aufgegriffen und fortgeführt. Das zwischen 1956 und 1965 erschienene zwölfbändige *Handwörterbuch der Sozialwissenschaften*, die Neuauflage des *Handwörterbuchs der Staatswissenschaften* der Weimarer Republik, enthält zwar noch einen knappen Eintrag aus der Feder Gundlachs;¹ in der zwischen 1977 und 1982 erschienenen und zum *Handwörterbuch der Wirtschaftswissenschaft* gewordenen Neuauflage dieses Werks findet sich dann allerdings weder ein Eintrag zum Solidarismus noch zur Solidarität. *Gablers Wirtschaftslexikon* enthält in der 13. Auflage von 1992 unter dem Stichwort ›Solidarismus‹ noch einen knappen Hinweis auf Pesch und die »von Aristoteles beeinflusste Naturrechtslehre des Thomas von Aquino«²; seit der 14. Auflage von 1997 ist dann aber ebenfalls kein Eintrag zu Solidarität/Solidarismus mehr zu finden. Die zwischen 2005 und 2012 erschienene *Enzyklopädie der Neuzeit* weiß nichts über Solidarität und Solidarismus zu berichten. Und auch in der gängigen Überblicks- und Einführungsliteratur zur politischen Theorie und Ideengeschichte findet man Hinweise auf die solidaristische Theorietradition eher selten.³

-
- 1 Gustav Gundlach, Art. Solidarismus, in: *Handwörterbuch der Sozialwissenschaften*, Bd. 9, Stuttgart-Tübingen: Gustav Fischer-Mohr 1956, 296-298. Gundlach erwähnt hier u.a. Gide und Bourgeois und präsentiert den Solidarismus als den »so oder so unternommenen Versuch eines Weges zwischen Individualismus und Kollektivismus« (ebd., 298).
 - 2 *Gablers Wirtschaftslexikon*, 13., vollst. überarb. Aufl., Wiesbaden 1992, 2987.
 - 3 Andreas Wildt widmet dem französischen Solidarismus, insbesondere Léon Bourgeois, im *Historischen Wörterbuch der Philosophie* aber einen ganzen Abschnitt (Wildt 1995, 1008). Das im Jahr 2008 erschienene *Handbuch der Politischen Philosophie und Sozialphilosophie* erwähnt den französischen Solidarismus nur noch mit einem treffsicheren Satz und nennt ihn »eine Bewegung oder Lehre, die von der Tatsache der wechselseitigen Abhängigkeit der Individuen (›solidarité de fait‹) eine soziale Schuld aller gegenüber der Gesellschaft ableitet, aus der sich Solidaritätspflichten (›solidarité devoir‹) zum Ausgleich von natürlichen und sozialen Benachteiligungen ergeben« (Kurt Bayertz/Susanne Boshammer, Art. Solidarität, Bd. 2, Berlin: De Gruyter 2008, 1197-1201 [im Folgenden: Bayertz/Boshammer 2008], 1198). Das katholisch geprägte, im Jahr 2011 erschienene *Neue Handbuch philosophischer Grundbegriffe* enthält zwar einen großen Artikel zur Solidarität, in dem u.a. Durkheims Arbeitsteilungsbuch und der katholische Solidarismus im

Solidaristische Selbst-Preisgaben: Gundlach und von Nell-Breuning

Auch Gustav Gundlach und Oswald von Nell-Breuning, die eigentlichen Protagonisten des katholischen Solidarismus in der Zeit der Bundesrepublik, haben kaum Impulse für die systematisch-theoretische Weiterentwicklung der solidaristischen Sozialdoktrin gesetzt. Gundlach, der sich zeitlebens als kämpferischer Gegner der europäischen Aufklärungsphilosophie verstand und in der Kriegs- und Nachkriegszeit zum zentralen wirtschafts- und sozialpolitischen *ghostwriter* Papst Pius' XII. wurde,⁴ hielt zwar am Solidarismus-Begriff fest; er entwickelte in der Zeit der frühen, durch die Mentalitätslagen des Kalten Krieges geprägten Bundesrepublik aber heftige Aversionen gegenüber Gewerkschaften und Mitbestimmung, Sozialdemokratie und Wohlfahrtsstaat und vertrat zunehmend wirtschafts- und sozialpolitische Positionen, mit denen er sich auch innerhalb des politischen und sozialen Katholizismus immer mehr zu isolieren begann.

In der zwischen 1957 und 1963 erschienenen sechsten Auflage des katholischen *Staatslexikons*, in der das Lemma ›Solidarismus‹ durch ›Solidaritätsprinzip‹ ersetzt worden ist, widmet sich Gundlach drei Jahrzehnte nach seinem Solidarismus-Artikel von 1931 erneut dem französischen *solidarisme*, nachdem er zunächst auf Proudhon und Comte, auf Lassalle und auf das Godesberger Programm der SPD zu sprechen kommt und ihnen allesamt die Unfähigkeit attestiert, »zur Eindeutigkeit einer Struktur der Gesellschaft im Sinn des Subsidiaritätsprinzips zu kommen«⁵.

Gefolge Heinrich Peschs, nicht aber der *solidarisme* Léon Bourgeois' zur Sprache kommen (Ursula Nothelle-Wildfeuer/Arnd Küppers, Art. Solidarität, Bd. 3, Freiburg-München: Alber 2011, 2027-2041).

- 4 Unter dem Pontifikat Pius' XII. (1939-1958) war Gundlach der maßgebliche Gestalter der gesamten Sozialverkündigung des Papstes. Für nahezu alle wirtschafts- und sozialpolitischen Verlautbarungen dieser Zeit wird man Gundlach als Autor oder wenigstens als wesentlichen Vorbereiter vermuten dürfen. Nell-Breuning notiert 1964 in seinem Nachruf auf den Ordensbruder in diesem Zusammenhang, dass es Gundlach im Laufe der Jahre »allmählich zur Gewohnheit wurde, seine wissenschaftliche Meinung kurzerhand mit der Lehre der Kirche gleichzusetzen und ihr ›Unfehlbarkeit‹ beizumessen« (von Nell-Breuning 1964, 329). Anton Rauscher SJ attestiert ihm dagegen, wie es scheint ohne jede Beimischung ironisierender Distanz: »Er besaß in hervorragendem Maße die seltene Gabe, aus der Einsicht in die letzten Zusammenhänge des Seins die *gottgegebenen Prinzipien* für die Ordnung der menschlichen Gesellschaft zu erarbeiten.« (Anton Rauscher, Die Ordnung der menschlichen Gesellschaft. In memoriam P. Gustav Gundlach, in: *Ordo Socialis* 11 (1963), 272-280, 272; Herv. i.O.)
- 5 *Gustav Gundlach*, Art. Solidaritätsprinzip, in: *Staatslexikon*, 6., völlig neu bearb. und erw. Aufl., Bd. 7, Freiburg i.Br.: Herder 1962, 119-122 [im Folgenden: *Gundlach* 1962], 120. In der siebten Auflage (1985-1989) erwähnt Anton Rauscher dann nur noch knapp

Sodann wendet er sich der »empirischen Soziologie« zu, die »verschiedentlich ein »Gesetz« behaupte, wonach die Solidarität als Tatsache mit dem »Fortschritt« oder auch mit der bloßen Zunahme der Dichtigkeit gesellschaftlicher Lebensäußerungen immer mehr das menschliche Bewußtsein präge« (Gundlach 1962, 120). Und schließlich präsentiert er treffend die zentralen Theoreme der großen französischen Solidaritätstheoretiker, wenn er schreibt:

»So tritt bei *Ch. Gide* die Solidarität in Verbindung mit der Genossenschaftsidee als Schutz des einzelnen vor Willkür durch die individuelle Vertragsfreiheit [ein; HJGK]; bei *L. Bourgeois* drängt gerade die zunehmende Solidarität aller als Tatsache zur Anerkennung einer positiven Gemeinschaftsordnung, in der jedem Menschen der Rechtsanspruch auf Existenz, Bildung, allseitige Lebensicherung gewährt ist; nach *E. Durkheim* wächst mit der Differenzierung der Aufgaben der Individuen auch ihre Solidarität als organische, nicht mechanische Einheit; für *A. Fouillé* [sic!] ist Solidarität Tatsache in der Gesellschaft, die er als [eine; HJGK] Art Organismus betrachtet, wo »leitende Ideen« (*idées-forces*) Formkräfte solidarischer Verbundenheit sind und Bereitschaft zu gegenseitiger Einflußnahme, freiwilliger Unterordnung und gesellschaftlicher Höherentwicklung erwirken.« (ebd.; Herv. i.O.)

Am Ende kommt Gundlach dann jedoch, wie zu erwarten war, zu dem vernichtenden Urteil, dass die französischen Solidaritätstheorien »in der historisch-gesellschaftlichen Erscheinungswelt befangen« blieben und »nicht zum Solidaritätsprinzip als Prinzip gesellschaftlichen Aufbaus« (ebd.) vordrängen. Gundlachs Solidaritätsartikel aus dem Jahr 1962 dürfte der letzte Text aus der katholischen Handbuchliteratur der Bundesrepublik sein, der sich explizit mit dem französischen Solidarismus und verschiedenen seiner Vertreter auseinandersetzt.⁶

Oswald von Nell-Breuning, der seit den 1950er Jahren deutliche Sympathien für die Einheitsgewerkschaften und die Sozialdemokratie ausbildete und sich in den 1970er Jahren den unbestrittenen Ruf des »Nestors der katholischen Soziallehre«

die Namen von L. Bourgeois, Y. Gyot (sic!) und Ch. Gide (vgl. *Anton Rauscher*, Art. Solidarität, in: Staatslexikon, 7. Aufl., Bd. 4, Freiburg i.Br.: Herder 1988, 1191-1194, 1191).

- 6 Im *Katholischen Soziallexikon* findet sich ein Solidarismus-Artikel aus der Feder Franz Klübers, der jedoch nur von Pesch handelt und den französischen *solidarisme* mit keinem Wort erwähnt. Stattdessen wird hier angemerkt, dass der Begriff auch im katholischen Raum »nur eine schwache Resonanz gefunden« habe. »Er tritt immer mehr zurück, weil er zu matt und zu farblos ist [...].« (*Franz Klüber*, Art. Solidarismus, in: *Katholisches Soziallexikon*, Innsbruck: Tyrolia 1964, 996-998, 996) Dieser Artikel wurde unverändert in die Neuauflage von 1980 übernommen. Im von Anton Rauscher herausgegebenen, über 1100 Druckseiten umfassenden *Handbuch der Katholischen Soziallehre* aus dem Jahr 2008 taucht das Stichwort dann nur noch marginal in einigen historischen Reminiscenzen auf.

erworben hatte, hat sich im Unterschied zu Gundlach schon zu Beginn der 1950er Jahre vom Solidarismus als politisch-programmatischer Chiffre zur Kennzeichnung seiner eigenen Theoriebemühungen distanziert.⁷ So notiert er in seinem Solidarismus-Artikel im 1951 erschienenen und für die damaligen Selbstverständigungsprozesse des Katholizismus sehr bedeutsamen *Wörterbuch der Politik* gleich zu Beginn: »Aus der Erfahrung steht fest, daß die Namensgebung ›Solidarismus‹ nicht glücklich war, obwohl sie sachlich durchaus zutreffend ist.«⁸ Es gebe nämlich zwei regelmäßig auftretende Schwierigkeiten dieses Begriffs: Zum einen werde der Solidarismus oft fälschlich als »Appell an die Gesinnung des Menschen« gedeutet, so als ziele er darauf, »die Ordnung der menschlichen Gesellschaft auf die *Gesinnung* des ›einer für alle und alle für einen‹ zu gründen. So wurde der Solidarismus missverstanden als eine Gesellschaftsethik, als Lehre vom gesellschaftlichen Sollen, während er in Wirklichkeit eine Lehre vom gesellschaftlichen *Sein* ist.« (von Nell-Breuning 1951, 359; Herv. i.O.) Zum anderen habe sich der Name Solidarismus »als nicht ›zügig‹« erwiesen: »Kapitalismus und Sozialismus sind zügige Schlagworte [...]. Kapitalismus ist irgend etwas Verabscheuenswerthes, Sozialismus klingt nach sozial und muß also wohl etwas Liebenswerthes sein. ›Solidarismus‹ klingt – wenn auch zu Unrecht! – nach Moralpredigt; damit aber lockt man keinen Hund hinterm Ofen hervor.« (ebd.)

Den französischen Solidaristen – von Nell-Breuning nennt Bourgeois, Gide und fälschlicherweise Guyot (vgl. ebd., 361)⁹, ohne deren Theorien näher zu skizzieren – wirft auch er ganz im Sinne Gundlachs vor, sie verfügten »noch über keine klare

7 Gundlach dagegen hat sein 1962, ein Jahr vor seinem Tod, verfasstes ›Vermächtnis‹ programmatisch mit den Worten enden lassen: »Die pianische Linie sollte keiner praktisch-pastoralen Wendigkeit geopfert werden. Ich selber bleibe dem Solidarismus treu.« (*Gustav Gundlach*, *Meine Bestimmung zur Sozialwissenschaft* (23. Februar 1962), in: *Wider den Rassismus. Entwurf einer nicht erschienenen Enzyklika* (1938). Texte aus dem Nachlaß von Gustav Gundlach SJ, hg., eingeleitet und kommentiert von Anton Rauscher, Paderborn: Schöningh 2001, 192-208, 208). Gundlachs Solidarismus einer antisozialdemokratisch ausgerichteten Naturrechts-Metaphysik, die in der Nachkriegszeit vor allem auf Familie und Privateigentum fokussierte und den Solidarismus schlicht mit der Sozialphilosophie von Papst Pius XII. gleichsetzte, hat freilich mit dem republikanischen *solidarisme* Frankreichs nichts zu tun; und auch die Schnittmengen zu Werk und Intentionen Heinrich Peschs dürften geringer sein als Gundlach nahelegte.

8 *Oswald von Nell-Breuning*, Art. Solidarismus, in: Ders./Hermann Sacher (Hg.), *Gesellschaftliche Ordnungssysteme* (Heft V der Beiträge zu einem Wörterbuch der Politik), Freiburg i.Br.: Herder 1951, 357-376 [im Folgenden: *von Nell-Breuning* 1951], 359.

9 Von Nell-Breuning hat hier mutmaßlich ungeprüft entsprechende – und im Falle Guyots fehlerhafte – Angaben aus Gundlachs Solidarismus-Artikel des Jahres 1931 übernommen.

und folgerecht durchdachte Einsicht in die *Wesensverhalte* des gesellschaftlichen Seins« (ebd.; Herv. i.O.), zu denen u.a. die Einsicht in die mit der Sozialnatur des Menschen immer und überall gegebene wechselseitige Abhängigkeit von Glied und Gemeinschaft gehöre, aber auch »eine gewisse Unterordnung des Wohles des Einzelnen als solchen unter das Wohl des Ganzen, dessen Glied er ist« (ebd., 364). Von Nell-Breuning veranschaulicht dies ähnlich wie Gundlach mit dem Doppelmotiv von ›Gemeinverstrickung‹ und ›Gemeinhaltung‹, das er zeitlebens gerne mit nautischer Metaphorik illustrierte:

»wir fahren alle in einem Boot; sinkt das Boot, so gehen wir alle unter; kommt das Boot glücklich ans Ziel, so sind wir alle gerettet; was zur Sicherung einer glücklichen Fahrt des Bootes geschieht, kommt allen Insassen des Bootes zustatten; was diesbezüglich gesäumt oder gefehlt wird, gereicht allen zum Schaden; um das Boot glücklich ans Ziel zu bringen, bedarf es des Zusammenwirkens aller seiner Insassen; tun und lassen diese, was sie wollen, ohne Rücksicht auf die sichere Fahrt des Bootes, so gefährden sie dessen Sicherheit und führen u.U. dessen Untergang und damit auch den eigenen herbei. Das sind keine ›ethischen Postulate‹, sondern ganz nüchterne Tatsachen; sind diese Tatsachen aber einmal richtig erkannt, dann allerdings ergeben sich aus ihnen sittliche Gebote: Rechte und Pflichten für die Schiffsleitung, wie auch Rechte und Pflichten für alle Insassen des Fahrzeugs.« (ebd., 361)

Diese Rechte und Pflichten von ›Insassen‹ und ›Schiffsleitung‹ hat von Nell-Breuning vor allem auf die sozialen und ökonomischen Macht- und Herrschaftsverhältnisse seiner Zeit bezogen; und er hat sich hier in vermögenspolitischer und unternehmensverfassungsrechtlicher, in wirtschafts- und sozialpolitischer Hinsicht stets für erhebliche regulatorische Eingriffe und ›lenkerische Maßnahmen‹ stark gemacht, die über den ordnungspolitischen Rahmen des ordoliberalen Leitbildes einer ›Sozialen Marktwirtschaft‹ weit hinausgehen.¹⁰

Noch im Jahr 1968 hat von Nell-Breuning dann, gewissermaßen als Spätschrift des Solidarismus, unter dem Titel *Baugesetze der Gesellschaft* eine kleine Pro-

10 Das ›Sachziel‹ der Wirtschaft verlange, diese so zu steuern, »daß sowohl ihr Ablauf als auch ihre Ergebnisse *sozial* befriedigend sind«, »daß jeder Mensch *Subjekt* des Sozialprozesses der Wirtschaft ist und keiner bloßes *Objekt*«, dass »der Mensch im Produktionsprozeß seiner Menschenwürde gemäß eingesetzt« und dass »am *Ertrag* der Wirtschaft alle in einer Weise beteiligt« sind, die »als ›sozial gerecht‹ bezeichnet werden kann«. Diese Sachziele und die nötige »Umkehr« in der Einkommens- und Vermögensverteilung erreiche »die Wettbewerbsordnung von alleine nicht«. Deshalb bedürfe es »lenkerischer Maßnahmen, um sie herbeizuführen« (*Oswald von Nell-Breuning*, Die soziale Marktwirtschaft im Urteil der katholischen Soziallehre (Sendung des Süddeutschen Rundfunks, 05.10.1956), in: Ders., Wirtschaft und Gesellschaft heute, Bd. III: Zeitfragen 1955-1959, Freiburg i.Br.: Herder 1960, 99-102, 101f.; Herv. i.O.).

grammschrift vorgelegt, die sich als ›Kurzfassung‹ des Solidarismus-Konzepts von Heinrich Pesch versteht, die Formel des Solidarismus aber zu vermeiden versucht.¹¹ Er hat damit eine Aufgabe abgearbeitet, die Gustav Gundlach schon mehr als 40 Jahre zuvor hatte erledigen wollen, die aber seinerzeit liegen geblieben war. Das Prinzip der Solidarität beschreibt von Nell-Breuning hier – erneut in deutlicher Anlehnung an die sozialmetaphysisch-deduktiven Wahrnehmungsmuster der Sozialphilosophie Gustav Gundlachs, auch wenn er sich mit ihm selbst seit den 1950er Jahren wirtschafts- und sozialpolitisch zunehmend überworfen hatte – als »Grundgesetz der gegenseitigen Verantwortung«. Es bestimme »das ganze Baugerüst (die ›Struktur‹) der menschlichen Gesellschaft und trägt damit die Gesellschaft, wie die Pfeiler und Strebpfeiler den Bau des gotischen Domes oder das Stahlskelett den modernen Wolkenkratzer« (von Nell-Breuning 1990, 11; Herv. i.O.). Dabei bemüht von Nell-Breuning erneut das Motiv vom ›gemeinsamen Boot‹ und distanziert sich – ganz im Sinne Heinrich Peschs – mit ironischem Unterton von den Plausibilitätsstrukturen des politischen und ökonomischen Liberalismus, wobei er argumentativ über Rekurse auf die vermeintliche ›Natur des Menschen‹ aber nicht hinausgeht:

»Die Gemeinschaft und ihre Glieder sind in das gleiche Geschick verstrickt (›wir sitzen alle in einem Boot‹). Darum sprechen wir von ›Gemeinverstrickung‹ und können kurz sagen: Die Gemeinhaftung hat ihren Grund in der Gemeinverstrickung. Was die einzelnen tun und lassen, wirkt – gleichviel, ob gewollt oder nicht – auf die Gemeinschaft. Und was die Gemeinschaft tut oder läßt, das wirkt – wiederum gleichviel, ob bezweckt oder nicht – auf die einzelnen, die Glieder dieser Gemeinschaft sind.« (ebd., 17)

»Daß er [der Mensch; HJGK] in Gemeinschaft lebt, ist kein launischer Einfall, auch kein Ergebnis einer Nützlichkeitsermägung oder Vorteilsabwägung: soll ich oder soll ich lieber nicht? Der Mensch, wie Gott ihn erschaffen hat, ist schlechterdings kein selbstgenügsames Einzelwesen, das darauf angelegt wäre, für sich allein zu existieren, jedoch nebenher auch noch einige Eigenschaften besäße, die es ihm ermöglichen, wenn es ihm beliebt, Beziehungen mit anderen aufzunehmen, die er aber auch wieder abbrechen könnte, wenn er sie leid geworden ist. Ganz im Gegenteil: der Mensch ist seiner Natur nach auf das Leben in der Gemeinschaft angelegt [...].« (ebd., 22)

Ansätze zu einer gesellschaftstheoretisch produktiven Weiterentwicklung der Ideen und Intuitionen Heinrich Peschs auf dem nachmetaphysischen Normativitätsniveau einer demokratisch-deliberativen Selbstverständigung im Medium des ›öffentlichen Vernunftgebrauchs‹ finden sich bei von Nell-Breuning nicht. Befremdlich ist zudem, dass er – von allen makrosoziologischen Diskursen der Moderne scheinbar

11 Oswald von Nell-Breuning, Baugesetze der Gesellschaft. Solidarität und Subsidiarität, Freiburg i.Br.: Herder 1968. Dieser Text erschien 1990 in einer unveränderten Neuauflage [im Folgenden: von Nell-Breuning 1990].

völlig unberührt – ohne jedes Anzeichen von Ironie von ›Baugesetzen‹ und einem ›Baugerüst‹ der Gesellschaft spricht, so als sei die Sozialstruktur der Gegenwartsgesellschaften tatsächlich mit einem ›gotischen Dom‹ oder einem ›modernen Wolkenkratzer‹ zu vergleichen. Und nicht zuletzt scheint er mit seiner Beschreibung des Motivs des ›gemeinsamen Bootes‹ der – dem Katholizismus ja nicht zu Unrecht gerade von sozialdemokratischer Seite immer wieder vorgeworfenen – ›versöhnlichen‹ Tendenz, die realen Konfliktlagen der industriekapitalistischen Moderne eher invisibilisieren als offenlegen zu wollen, durchaus Vorschub zu leisten. Dabei hat von Nell-Breuning selbst gerade auch innerkirchlich immer wieder auf die bestehenden strukturellen Machtungleichgewichte und Klassengegensätze der durch die Trennung von Kapital und Arbeit gekennzeichneten Industriegesellschaften hingewiesen und sich zeitlebens für die Überwindung der kapitalistischen Klassengesellschaft stark gemacht.¹²

Im Sog des ›restaurativen Charakters der Epoche‹

Insgesamt geriet das sozialkatholische Denken der Bundesrepublik unter den Bedingungen des Kalten Krieges – nachdem es in den ersten Jahren nach 1945 deutliche Nähe zu antikapitalistisch-gemeinwirtschaftlichen Ordnungsvorstellungen entwickelt hatte – zusehends in das Fahrwasser dezidiert antisozialdemokratischer und antigewerkschaftlicher Stimmungslagen, die den ›restaurativen Charakter der Epoche‹ (Walter Dirks) der 1950er und 1960er Jahre kennzeichneten. In dieser Zeit schlugen sich die universitären Vertreter der Katholischen Soziallehre nahezu einhellig auf die Seite des real existierenden Kapitalismus der bundesdeutschen Nachkriegszeit. Von Nell-Breuning, der sich spätestens seit der Zeit der Debatten um das Godesberger Programm der SPD von 1959 eher gewerkschaftsfreundlich positionierte, markierte hier eine prominente Ausnahme; und er sollte es aufgrund dieser Nähe mit veritablen innerkirchlichen Marginalisierungen zu tun bekommen. Das ursprüngliche Interesse an einem ›Dritten Weg jenseits von Kapitalismus und Kollektivismus‹ wurde von den Katholischen Soziallehrern in dieser Zeit zunehmend

12 Vgl. etwa *Oswald von Nell-Breuning*, Kapitalismus – kritisch betrachtet. Zur Auseinandersetzung um das bessere ›System‹ (1974). Durchges. Neuausgabe, Freiburg i.Br.: Herder 1986. Der kapitalismuskritische Solidarismus von Nell-Breunings ist in den gesellschaftstheoretischen Diskursen der Bundesrepublik kaum diskutiert worden. Eine seltene Ausnahme bildet *Hartmut Kliemt*, Solidarität in Freiheit. Von einem liberalen Standpunkt, Freiburg i.Br.-München: Alber 1995, 47-65, der aus dezidiert liberaler, an Friedrich August von Hayek angelehnter Perspektive von Nell-Breunings Solidarismus als »einen klar kollektivistischen Ansatz« (ebd., 51) bezeichnet, der »letztlich in hohem Maße antiindividualistische Tendenzen« (ebd. 55) befördere.

aufgekündigt; eine Entwicklungstendenz, die sich im Kontext der Aufbrüche der Studentenbewegung der späten 1960er Jahre und im ›sozialdemokratischen Jahrzehnt‹ der Bundesrepublik (1969-1982) angesichts zunehmender Virulenzen einer linkskatholischen Politisierung noch deutlich – mitunter geradezu panisch – verstärkte, sodass sich die Katholische Soziallehre der Bundesrepublik in den späten 1970er Jahren auch von theologischer Seite den Vorwurf gefallen lassen musste, zur »defätistisch gestimmten Apologie des spätkapitalistischen Bürgertums«¹³ geraten zu sein. Die kapitalismuskritischen Ambitionen des Solidarismus von Heinrich Pesch sind spätestens seit dieser Zeit endgültig aufgegeben worden. Stattdessen finden sich nun deutliche Tendenzen, den Solidaritätsbegriff nicht nur zu entsoziologisieren, sondern ihn auch nachhaltig zu entpolitisieren und nur noch als harmonisierende Legitimationskategorie zur Rechtfertigung der bestehenden gesellschaftlichen Verhältnisse oder schlicht als privates Tugendkonzept gelten zu lassen – und ihm dabei eine dezidiert antisozialdemokratische Stoßrichtung zu unterlegen.

So beklagt etwa der Jesuit Anton Rauscher, der nach dem Tod Gundlachs im Jahr 1963 dessen Aufgabe als Leiter der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle der Deutschen Bischofskonferenz übernommen hatte, dass seit den 1970er Jahren »die Begriffe ›sozial‹ und ›Solidarität‹ [...] einseitig im Sinne der Verteilungsgerechtigkeit interpretiert« worden seien.¹⁴ Es stelle nämlich »eine Einführung« des katholischen Solidarismus dar, »wenn man unter Solidarität das Eintreten oder die Parteinahme für die Interessen der Benachteiligten, der Armen und Notleidenden verstehen wollte. Solidarität darf nicht einfach als Hilfe gedeutet werden, die wir den Armen und Notleidenden schulden. Vielmehr meint Solidarität, daß alle, die Starken und die Schwachen, ihre je eigenen Kräfte einbringen müssen, weil alle aufeinander angewiesen sind.«¹⁵ Während Rauscher aber noch daran erinnert, dass es dem katholischen Solidarismus nicht um Tugend- und Moralappelle geht, will der Dominikanerpater Arthur Fridolin Utz, der von manchen ebenfalls als ›Nestor der katholischen Soziallehre‹ bezeichnet wird, die Solidarität im Sinne des christlichen Solidarismus, »wie er um die Jahrhundertwende formuliert wurde«, explizit nur als »ein individualethisches Gebot zur sittlichen Gestaltung der zwi-

13 *Johann Baptist Metz*, Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie, Mainz: Grünewald 1977, 27.

14 *Anton Rauscher*, Die soziale Natur des Menschen, in: Ders. (Hg.), Handbuch der Katholischen Soziallehre, Berlin: Duncker & Humblot 2008, 25-40, 39.

15 *Anton Rauscher*, Quellen der Solidaritätsidee, in: Katholische Bildung 102 (2001), 153-163; zit. nach Ders., Kirche in der Welt. Beiträge zur christlichen Gesellschaftsverantwortung, Bd. 4, Würzburg: Echter 2006, 46-57, 55.

schenmenschlichen Beziehungen« gelten lassen.¹⁶ Sie sei vor allem scharf abzuheben vom Solidaritätsverständnis der Sozialisten, denn diese verstünden darunter »die Pflicht aller Gesellschaftsmitglieder, zusammenzustehen, wo immer Not, wo immer schicksalhafte, vom einzelnen nicht verursachte und von ihm nicht zu beseitigende Ungleichheiten bestehen« (Utz 1978, 77). Vor diesem Hintergrund verwundert es nicht, wenn der Sozialdemokrat Gerhard Weisser, der sich zeitlebens als freiheitlicher Sozialist verstand, im Jahr 1984 die Tatsache beklagt, »daß bestimmte konfessionell orientierte Lehren über die Gesellschaft und ihre erstrebenswerte Gestalt von dem Worte ›Solidarismus‹ in unzumutbarer Weise Gebrauch machen. Hier wurde besonders früher mit der Wahl dieses Wortes der Abstand dieser politischen Richtung vom Sozialismus oder von bestimmten seiner Richtungen gemeint.«¹⁷

Im deutschsprachigen sozialkatholischen Schrifttum der Gegenwart hinterlässt die Idee des Solidarismus als einer dritten ›Sozialdoktrin‹ jenseits von Kapitalismus und Sozialismus also kaum noch Spuren.¹⁸ Allerdings kommt dem Solidaritätsbegriff hier nach wie vor eine bedeutende Rolle zu, die keinen Vergleich mit der Präsenz dieser Vokabel etwa im Schrifttum der Sozialdemokratie zu scheuen braucht. Im Gegenteil: Auch heute stammen die meisten Autorinnen und Autoren, die sich mit Programm und Profil des Solidaritätskonzepts beschäftigen, aus dem Theorie-

16 Arthur Fridolin Utz, Solidarität und Leistung. Philosophische Perspektiven, in: Solidarität und Leistung (Veröffentlichungen der Walter-Raymond-Stiftung, Bd. 17), Köln: Bachem 1978, 77-97 [im Folgenden: Utz 1978], 78.

17 Gerhard Weisser, Ist Solidarität ein politischer ›Grundwert‹?, in: Bernd Rebe/Klaus Lompe/Rudolph von Thadden (Hg.), Idee und Pragmatik in der politischen Entscheidung (FS Alfred Kubel), Bonn: Neue Gesellschaft 1984, 123-128, 125. Allerdings liefert Weisser selbst keine Hinweise, wie man denn ›in zweckmäßiger Weise‹ mit dem Wort Solidarismus umzugehen habe.

18 Interessant ist jedoch, dass die zweite Auflage des *Evangelischen Staatslexikons* von 1975 dem *solidarisme*, vor allem Fouillée und Bourgeois, einige Aufmerksamkeit widmet. Insbesondere der Solidarismus Bourgeois' habe »der französischen Sozialgesetzgebung Bahn« gebrochen, »nachdem sie unter Berufung auf die Doktrin des Liberalismus ein Jahrhundert lang blockiert worden war« (Dieter Grimm, Art. Solidaritätsprinzip, Stuttgart: Kreuz 1975, 2314-2316, 2315). Auch die Neuausgabe des *Evangelischen Soziallexikons* von 2001 kommt noch ausführlich auf Léon Bourgeois zu sprechen, der »aus dem Faktum sozialer Kooperation und der damit verbundenen wechselseitigen Abhängigkeit verbindliche soziale Forderungen herleitete und damit die politische Bewegung des Solidarismus begründen half, die nachdrückliche Wirkungen in der katholischen Soziallehre entwickelte (H. Pesch)« (Heinrich Bedford-Strohm, Art. Solidarität, Solidaritätsprinzip, Stuttgart-Berlin-Köln: Kohlhammer 2001, 1418-1421, 1419). Die jüngste Auflage dieses Lexikons aus dem Jahr 2016 erwähnt den *solidarisme* nicht mehr.

milieu der katholischen Sozialethik¹⁹; ein Befund, der sich ohne die Vorgeschichte des katholischen Solidarismus kaum erklären ließe. Umso bedauerlicher ist, dass in der Nachkriegszeit keine ernsthaften Versuche unternommen wurden, die zentralen Anliegen des solidaristischen Denkens aus ihren neuscholastisch-thomistischen Fesseln zu befreien und auf dem sozialetischen Problemniveau einer nachmetaphysischen Gesellschaftstheorie neu in die politisch-moralischen Selbstverständigungsdiskurse der Gegenwart einzubringen.²⁰ Nachdem das II. Vatikanische Konzil (1962-1965) frühere Denk- und Wahrnehmungsblockaden im katholischen Denken aufgebrochen und den ›frischen Wind‹ der politischen Moderne auch in die Kirchenmauern eingelassen hat, ist dies nur als ein schweres Versäumnis der jüngeren katholischen Sozialethik zu verbuchen.

Solidarität und Solidarismus in den Sozialenzykliken der Päpste

Während der jesuitische Solidarismus Heinrich Peschs im bundesrepublikanischen Katholizismus einen nahezu vollständigen Niedergang erlebte, finden sich in den päpstlichen Sozialenzykliken des 20. Jahrhunderts jedoch deutliche Spuren solidaristischen Denkens; und zwar mit durchaus zunehmender Tendenz. In der päpstlichen Sozialverkündigung kommt dem Solidaritätsthema nämlich seit langem eine zentrale, geradezu identitätsstiftende Bedeutung zu, wobei hier zentrale Einsichten der französischen Solidaritätssoziologie mitschwingen, auch wenn diese als solche nicht ausgewiesen werden und wohl auch nicht bewusst sind. Schon Leo XIII. und Pius XI. betonten mit Nachdruck das Motiv der sozialen Abhängigkeitsverhältnisse in den arbeitsteiligen Wirtschaftsformen der modernen Industriegesellschaft, ohne

19 Symptomatisch dafür ist etwa die Autorenschaft des 2014 erschienenen *Jahrbuchs für Recht und Ethik* zum Thema ›Grund und Grenzen der Solidarität in Recht und Ethik‹. Von den 19 Beiträgerinnen und Beiträgern dieses Bandes stammen allein zehn aus der katholischen Sozialethik.

20 Die einzige wissenschaftliche Qualifikationsarbeit der jüngeren Zeit zum Solidarismus stammt aus dem explizit rechtskatholischen Milieu: Dirsch 2006. Für Dirsch ist der katholische Solidarismus »als phänomen- und wissenschaftsnahe Richtung des katholischen Gesellschaftsdenkens« (ebd., 117) besonders wertvoll, weil er eine »faszinierende Verbindung der traditionellen philosophischen Grundlagen mit den Erfordernissen der zeitgenössischen Wirtschafts- und Sozialwissenschaft« (ebd., 344) herstelle. Dirsch konzentriert sich aber ausschließlich auf »die sozialphilosophischen und naturrechtlichen Momente« (ebd., 13) des katholischen Solidarismus, die er im Sinne der neuscholastisch-thomistischen Tradition verteidigt, da »das neuzeitliche Denken«, so Dirschs programmatische Prämisse, »dem klassischen Philosophieren der vorhergehenden Epochen nicht prinzipiell überlegen« (ebd., 14) sei.

allerdings das Wort Solidarität zu verwenden. Dieses Motiv fungierte bei ihnen – durchaus mit harmonisierenden Untertönen – geradezu als Schlüsselkonzept, um für die Lösung der sozialen Frage eine eigenständige katholische Perspektive jenseits von Individualismus und Sozialismus, von Markt und Staat anbieten zu können. Statt einzig auf die Selbstheilungskräfte des Marktes und die ergänzende Praxis mildtätiger Philanthropie oder umgekehrt auf Vollsozialisierung und die Abschaffung des Privateigentums an Produktionsmitteln zu setzen, thematisierten sie übereinstimmend das Faktum der wechselseitigen Verwiesenheit der sozialen Klassen aufeinander als möglichen Ausgangspunkt politischer Sozialreform. So stellte Leo XIII. in seiner Sozialenzyklika *Rerum novarum* (1891) fest: »Die eine hat die andere durchaus notwendig. Sowenig das Kapital ohne die Arbeit, so wenig kann die Arbeit ohne das Kapital bestehen.« (RN 15) Und ähnlich betonte Pius XI. 40 Jahre später, in seiner Sozialenzyklika *Quadragesimo anno* (1931): Immer dann, wenn »jemand nicht gerade sein Eigentum bearbeitet, müssen der Produktionsfaktor Arbeit des einen und die sachlichen Produktionsmittel des andern eine Verbindung eingehen, da kein Teil ohne den andern etwas ausrichten kann« (QA 81).²¹

Während aber das – wesentlich von Gustav Gundlach formulierte – Motiv der Subsidiarität schon von Papst Pius XI. in *Quadragesimo anno* als »höchst gewichtiger sozialphilosophischer Grundsatz« (vgl. QA 79) geadelt wurde, kam es zu einer vergleichbar prominenten Auszeichnung des Solidaritätsmotivs erst in den 1980er Jahren; und zwar in den Sozialenzykliken von Johannes Paul II. In seiner Entwicklungsenzyklika *Sollicitudo rei socialis* (1987) hatte er im Blick auf die zunehmenden weltgesellschaftlichen Verflechtungs- und Verantwortungszusammenhänge eine wichtige theoretische Differenzierung zum Solidaritätsbegriff eingeführt und diesen damit explizit gegen die gängige Engführung auf ein politisch-moralisches Tugendkonzept in Schutz genommen. Ausgangspunkt des kirchlich-lehramtlichen Solidaritätsverständnisses ist demnach, wie der Text betont, das Bewusstsein einer »tiefen wechselseitigen Abhängigkeit«, denn: »Mehr als in der Vergangenheit werden sich die Menschen heute dessen bewußt, durch ein gemeinsames Schicksal verbunden zu sein, das man vereint gestalten muß, wenn die Katastrophe für alle vermieden werden soll.« (SRS 26, 5) Und aus diesem Wissen folgen dann, so Johannes Paul II., unmittelbar politisch-moralische Konsequenzen:

»Wenn die gegenseitige Abhängigkeit in diesem Sinne anerkannt wird, ist die ihr entsprechende Antwort als moralische und soziale Haltung, als »Tugend«, die Solidarität. Diese ist

21 Die päpstlichen Sozialenzykliken werden im Folgenden zitiert nach: Texte zur katholischen Soziallehre. Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente. Mit Einführungen von Oswald von Nell-Breuning SJ und Johannes Schasching SJ (hg. von der Katholischen Arbeitnehmerbewegung Deutschlands e.V.), 9., erw. Aufl., Köln-Kvelaer: Ketteler-Butzon & Bercker 2007.

nicht ein Gefühl vagen Mitleids oder oberflächlicher Rührung wegen der Leiden so vieler Menschen nah und fern. Im Gegenteil, sie ist die feste und beständige Entschlossenheit, sich für das ›Gemeinwohl‹ einzusetzen, das heißt für das Wohl aller und eines jeden, weil wir für alle verantwortlich sind.« (SRS 38, 6)

Der Sache nach hat Papst Johannes Paul II. hier also genau das Doppelmotiv von *solidarité de fait* und *solidarité devoir*, wie es im republikanischen *solidarisme* im Frankreich der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert formuliert worden war, thematisiert und soziolethisch zur Geltung gebracht.

Auch die 1991 erschienene Enzyklika *Centesimus annus*, die erstmals das Wort ›Solidaritätsprinzip‹ (vgl. CA 10) enthält, weist deutliche Anklänge an die solidaristische Tradition auf, gerade im Blick auf das Motiv des ›Dritten Weges‹ jenseits von Markt und Staat, von Kapitalismus und Sozialismus. Kurz nach dem Untergang der Staatenwelt des real existierenden Sozialismus Osteuropas warnt Johannes Paul II. hier nämlich nicht nur vor dem drohenden Siegeszug einer »radikalen kapitalistischen Ideologie« (CA 42, 3); er hebt auch den »Subjektcharakter der Gesellschaft« hervor und plädiert mit Nachdruck für die spezifischen Chancen einer demokratisch-korporatistischen Selbstorganisation der Gesellschaft und ihrer sozialen Verbände und Bewegungen. Diese könne verhindern, dass der Einzelne »zwischen den beiden Polen Staat und Markt erdrückt« wird, so »als existiere er nur als Produzent und Konsument von Waren oder als Objekt der staatlichen Verwaltung« (CA 49, 3).

Das Solidaritätsverständnis der päpstlichen Sozialverkündigung entspricht also im Kern dem solidaristischen Motiv der *de facto*-Solidarität und vermeidet eine voreilige moralisch-appellative Engführung. Auch wenn die älteren Motive christlicher Brüderlichkeit für den lehramtlichen Solidaritätsbegriff natürlich eine große Rolle spielen, bewegt dieser sich also keineswegs primär oder gar ausschließlich im Rahmen tugendethischer und moralphilosophischer Vorstellungen. Er macht sich vielmehr diejenigen postliberalen Einsichten in die Komplexitätslagen funktional ausdifferenzierter und hochgradig arbeitsteilig organisierter Gegenwartsgesellschaften zu eigen, die erstmals in der französischen Soziologie des 19. Jahrhunderts thematisiert wurden und in der solidaristischen Bewegung der Jahrhundertwende ihren normativen Niederschlag gefunden haben. Vorstellungen, die mit dem Stichwort ›Solidarität‹ nicht das soziale Faktum wechselseitiger Abhängigkeit, sondern nur Intuitionen von moralischer Hilfs- und Unterstützungsbereitschaft für Schwächere, ›ein Gefühl vagen Mitleids‹ (Johannes Paul II.) assoziieren, werden sich also kaum auf die Texte der päpstlichen Sozialverkündigung berufen können. Stattdessen lässt sich festhalten, dass das von Heinrich Pesch für den Katholizismus adaptierte postliberale Theorieangebot des französischen *solidarisme* nach wie vor zur zentralen Tiefengrammatik der katholischen Soziolethik gehört, auch wenn es hier – ebenso wie im sozialdemokratischen Theoriemilieu – kaum theoretisch reflektiert und systematisch weitergeführt wird.

4.3 DIFFUSE GRUNDWERT-SEMANTIKEN: SOLIDARITÄTSRHETORIK IN PARTEIPOLITISCHER PROGRAMMATIK

Fragt man nach der Relevanz der Rede von Solidarität und Solidarismus im politischen Sprachgebrauch Westdeutschlands nach 1945, dann fällt zunächst auf, dass zu dieser Frage überraschend wenig bekannt ist. Einschlägige Studien zu diesem Thema scheint es nicht zu geben; und auch in Lexika und Handbüchern findet man dazu kaum Hinweise. Es spricht aber einiges dafür, dass die Rede von der Solidarität erst im Kontext der Studentenbewegung der späten 1960er Jahre ihre heutige Prominenz und politisch-moralische Aufladung erhalten hat, während sie in der frühen Bundesrepublik – zumindest bis zum Godesberger Programm der SPD von 1959, das die Trias von Freiheit, Gerechtigkeit und Solidarität als ›Grundwerte des Sozialismus‹ einführte – auch in der politischen Rhetorik keine besondere Rolle gespielt zu haben scheint. In der DDR dagegen hat der politisch-publizistische Rekurs auf die Solidarität offensichtlich schon früh eine zentrale Bedeutung erlangt. Hier wäre etwa die schon 1945 als Hilfsorganisation für die ältere Bevölkerung ins Leben gerufene ›Volkssolidarität‹ oder das 1960 gegründete ›Solidaritätskomitee‹ für Entwicklungshilfe und finanzielle Unterstützung von Ländern der Dritten Welt zu nennen. So überrascht es auch nicht, dass Walter Ulbricht im Blick auf den ›neuen Menschen der sozialistischen Epoche‹ auf dem Fünften Parteitag der SED im Juli 1958 ›Zehn Gebote‹ einer neuen sozialistischen Ethik ausrufen konnte, die vom Motiv der internationalen Solidarität gleichsam eingerahmt wurden.¹ Hier klingt deutlich das aus der anarchosyndikalistischen Tradition bekannte, massiv antiindividualistisch aufgeladene Bildungs- und Erziehungsideal der ›solidarischen Disziplin‹ durch, die auf »die völlige Unterordnung des einzelnen unter die Gemeinschaft« zielt; ein Ideal, das sich etwa auch bei dem niederländischen Rätekommu-

1 »1. Du sollst dich stets für die internationale Solidarität der Arbeiterklasse und aller Werktätigen sowie für die unverbrüchliche Verbundenheit aller sozialistischen Länder einsetzen. [...] 10. Du sollst Solidarität mit den um ihre nationale Befreiung kämpfenden und den ihre nationale Unabhängigkeit verteidigenden Völkern üben.« (*Walter Ulbricht, Der Kampf um den Frieden, für den Sieg des Sozialismus, für die nationale Wiedergeburt Deutschlands als friedlebender demokratischer Staat*, in: *Neues Deutschland* vom 11.07.1958, 3-11; zit. nach *Helga Grebing, Ideengeschichte des Sozialismus in Deutschland*, Teil II, in: Dies. (Hg.), *Geschichte der sozialen Ideen in Deutschland. Sozialismus – Katholische Soziallehre – Protestantische Sozialethik. Ein Handbuch*, Essen: Klartext 2000, 355-595, 520)

nisten und Lenin-Gegner Anton Pannekoek findet.² Im erstmals im Jahr 1963 vorgelegten Programm der SED spielt die Rede von der Solidarität allerdings systematisch und propagandistisch keine Rolle. Und auch für die Programmatik der Parteien der Bundesrepublik ist zu konstatieren, dass dem Konzept der Solidarität zwar eine in den letzten Jahrzehnten deutlich zunehmende, in der Sache aber eher diffuse rhetorisch-propagandistische Bedeutung zukommt. Was eigentlich gemeint ist, wenn in parteipolitischen Grundsatzprogrammen von der Solidarität die Rede ist, bleibt dabei weitgehend unklar.

Leistung und Nächstenliebe? Christdemokratische Solidaritäts-Unklarheiten

In der frühen Bundesrepublik konnten sich solidaristische Motive aus der Tradition der katholischen Soziallehre auch in der neu gegründeten Christlich-Demokratischen Union kaum nachhaltig etablieren; und spätestens seit den 1970er Jahren sind sie hier endgültig in Vergessenheit geraten. Schon die unmittelbar nach dem Krieg entstandenen Programmtexte aus den Kreisen der CDU, die *Kölner Leitsätze* vom Juni 1945, die *Frankfurter Leitsätze* vom September 1945 und das *Ahlener Programm* vom Februar 1947 orientierten sich nicht am Leitbegriff des Solidarismus, sondern an der Idee eines ›Christlichen Sozialismus‹, der allerdings schon in den *Düsseldorfer Leitsätzen* vom Juli 1949 durch das neue Programmwort der ›Sozialen Marktwirtschaft‹ abgelöst wurde. Die Formel der Solidarität taucht hier nicht auf, ebensowenig wie im *Hamburger Programm* vom April 1953, das sich für »eine vom Christentum getragene Lebensgemeinschaft des ganzen deutschen Volkes« ausspricht und statt Verstaatlichung und Gemeineigentum das »Miteigentum am Betrieb« als eine »soziale Tat jenseits von Kapitalismus und Sozialismus« bezeich-

2 »Von allen anderen Vereinen unterscheiden sich die Arbeiterorganisationen dadurch, daß in ihnen die Solidarität, die völlige Unterordnung des einzelnen unter die Gemeinschaft als das Wesen eines neuen, werdenden Menschentums aufwächst und ihre Kraft bildet. Die proletarische Organisation macht die zuvor zersplitterte machtlose Masse zu einer Einheit, zu einem Wesen mit bewusstem Willen und selbständiger Kraft. [...] Und in den Menschen wächst zugleich das Bewusstsein der Zusammengehörigkeit, die feste Solidarität, die Brüderlichkeit, die sie zu einem von einheitlichem Willen beherrschten Organismus zusammenbinden.« (*Anton Pannekoek*, *Marxistische Theorie und revolutionäre Taktik* (Die Neue Zeit 31 (1912), 272-281 u. 365-373); zit. nach *Anton Pannekoek/Herman Gorter*, *Organisation und Taktik der proletarischen Organisation*, hg. und eingeleitet von Hans Manfred Bock, Frankfurt/M.: Neue Kritik 1969, 56f.; vgl. *Wildt* 1995, 1012.

net.³ Mit programmatischer Aufladung taucht der Solidaritätsbegriff offenbar erstmals im *Entwurf für ein Aktionsprogramm* der CDU von 1968 auf.⁴ Dort heißt es – unter dem deutlich erkennbaren Einfluss der ›Grundwerte-Trias‹ des Godesberger Programms der SPD – zu den ›Grundsätzen‹ der Partei: »Die Leitlinien christlich-demokratischer Politik zielen auf die Freiheit der Person, die sich der Gemeinschaft verpflichtet weiß, auf die Gerechtigkeit für jedermann und auf die Solidarität, die auf der Eigenverantwortung der Person aufbaut.« (I,1) Diese Formel fand dann unverändert Eingang in die Präambel der ersten Fassung des *Berliner Programms* vom November 1968. In der zweiten Fassung dieses Programms vom Januar 1971 ist sie um die Chancengleichheit ergänzt worden. So heißt es nun, es müsse gehen um »die Freiheit des einzelnen, der sich der Gemeinschaft verpflichtet weiß, die Gerechtigkeit und die Chancengleichheit für jedermann sowie die Solidarität aller Bürger, die auf der Eigenverantwortung der Person aufbaut.«⁵

Das *Ludwigshafener Grundsatzprogramm* der CDU vom Oktober 1978⁶ kommt dann erstmals ausführlich auf die ›Grundwerte‹ der Partei zu sprechen und erklärt: »Wir treten ein für die Grundwerte Freiheit, Solidarität und Gerechtigkeit.« (Ziff. 12)⁷ Diese werden relativ ausführlich erläutert, wobei betont wird, dass die Solidarität als »Grundlage jeder Gemeinschaft« und als »Ausdruck der sozialen Natur des Menschen« (Ziff. 21) mehr verlange als »die Kampfgesellschaft derer, die ein gemeinsames Interesse gegen andere vertreten« (Ziff. 25). Das »Gebot der Solidarität« werde nämlich erst dann erfüllt, »wenn es auch zwischen Machtungleichen und Interessengegnern gilt«. Denn die Geschichte zeige, »daß auch zwischen Ungleichem Solidarität möglich ist« (Ziff. 25).⁸ Der Einzelne habe »Anspruch auf persön-

3 Deutschland. Sozialer Rechtsstaat im geeinten Europa. Hamburger Programm der CDU für den Zweiten Deutschen Bundestag (22.04.1953), I, IV; www.kas.de [Zugriff: 10.05.2017].

4 Entwurf für ein Aktionsprogramm der CDU; www.kas.de [Zugriff: 10.05.2017].

5 Das Berliner Programm der CDU (2. Fassung 1971). Verabschiedet auf dem 18. Bundesparteitag vom 25.-27.01.1971 in Düsseldorf, Präambel; www.kas.de [Zugriff: 10.05.2017].

6 Freiheit, Solidarität, Gerechtigkeit. Grundsatzprogramm der CDU. Verabschiedet auf dem 26. Bundesparteitag vom 23.-25.10.1978 in Ludwigshafen; www.kas.de [Zugriff: 10.05.2017].

7 Auffällig ist, dass die Grundwerte identisch mit denen des Godesberger Programms der SPD von 1959, aber anders gereiht sind. So steht die Solidarität hier vor der Gerechtigkeit, anders als bei der SPD und auch anders als in der klassischen Trias von Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit. Auffällig ist zudem, dass beide Volksparteien die Gleichheit durch die Gerechtigkeit ersetzt haben.

8 Vgl. zu dieser sozialkonservativ und dezidiert antiegalitaristisch akzentuierten Lesart des Solidaritätsgedankens auch die Position des damaligen CDU-Generalsekretärs Kurt Bie-

liche Zuwendung und Hilfe. Das ist sein Recht auf Solidarität«; er habe aber auch »für die Gemeinschaft aller« einzustehen: »Das ist seine solidarische Pflicht. Solidarität erfordert persönliche Leistung und gibt ihr den sozialen Sinn« (Ziff. 22), weshalb auch von jedem »der Wille zur Solidarität gefordert« sei (Ziff. 4). In diesem Sinne bekenne sich die CDU zur »wechselseitigen Verantwortlichkeit, die gleich weit entfernt ist vom ungebundenen Individualismus wie vom Kollektivismus« (Ziff. 22). Diese Doppel-Distanzierung vom »ungebundenen Individualismus« und vom »Kollektivismus« findet sich in späteren Programmtexten der CDU nicht mehr.

Auch im *Hamburger Grundsatzprogramm* vom Februar 1994⁹ finden sich ausführliche Erläuterungen zu den Grundwerten von Freiheit, Solidarität und Gerechtigkeit (Ziff. 12-31), die sich im Wesentlichen an den Formulierungen des *Ludwigshafener Programms* orientieren, die Solidarität allerdings erstmals als »aus dem Gebot der Nächstenliebe« (Ziff. 21) folgend vorstellen. Auch hier wird wieder betont, dass jeder »das Recht auf und die Pflicht zur Solidarität« habe, wobei aber sozialstaatskritische Töne nun deutlich stärker zum Zuge kommen. So heißt es: »Elementare Formen der Solidarität sind Hilfe und Unterstützung im unmittelbaren persönlichen Miteinander – in der Familie, unter Nachbarn und in privaten Gemeinschaften.« (Ziff. 22) Und ausdrücklich wird in diesem Zusammenhang betont, dass die Solidarität »den Mißbrauch des Systems der sozialen Sicherheit« verbiete (Ziff. 23).

denkopf, der sich Ende 1973 ausführlich zum »christlich-demokratischen Solidaritätsbegriff« in seiner Distanz zum »sozialistischen Solidaritätsbegriff« geäußert hatte: »Wir verstehen unter Solidarität das christliche Prinzip der Gemeinschaft, den Ausdruck des gemeinschaftlichen Handelns des Menschen als Teil seiner Selbsterfüllung, den Anspruch des Schwächeren an den Nachbarn im Sinne der sozialen Solidarität.« (*Kurt Biedenkopf*, Die Politik der Unionsparteien – Die freiheitliche Alternative zum Sozialismus. Vortrag vor der Katholischen Akademie in Bayern, München (09.12.1973), in: Siegfried Hergt (Hg.), Parteiprogramme. Grundsatzprogrammatik und aktuelle politische Ziele von SPD, CDU, CSU, FDP, DKP, NPD, Opladen: Heggen 1975, 165-185, 172) Als solche sei sie nicht – wie die sozialistische Solidarität – »auf die Überwindung bestimmter gesellschaftlicher und wirtschaftlicher Verhältnisse« (ebd., 175) bezogen. Vielmehr fordere sie das »geduldige Ertragen« sozialer Ungleichheiten, denn: »Wenn trotz Gleichheit der Chance die Ergebnisse ungleich sind und dies als eine legitime, in Solidarität getragene oder geduldete Folge menschlicher Ungleichheit anerkannt wird, so hat diese Ungleichheit, auch bezogen auf die Selbsterfüllung des einzelnen, einen völlig anderen Stellenwert, als wenn der einzelne sich seiner Talente und deren Konsequenzen gewissermaßen ständig schämen muß.« (ebd., 176)

9 Freiheit in Verantwortung. Grundsatzprogramm der CDU. Beschlossen auf dem 5. Parteitag vom 20.-23.02.1994 in Hamburg; www.kas.de [Zugriff: 10.05.2017].

Das bis heute gültige *Hannoveraner Grundsatzprogramm* vom Dezember 2007¹⁰ hat auf dem Höhepunkt der damaligen neoliberalen Welle in seiner Präambel dann – unter Beibehaltung der Grundwerte-Trias von Freiheit, Solidarität und Gerechtigkeit – das Leitbild der ›Chancengesellschaft‹ ausgerufen, ›die bürgerlichen Werte und Tugenden‹ ins normative Zentrum gerückt, ›Respekt vor Leistung und Erfolg‹ eingefordert und erklärt, ›die Bundesrepublik Deutschland im Geiste der Freiheit, der Gerechtigkeit, der Sicherheit und als Chance für alle Menschen‹ gestalten zu wollen. Der Abschnitt zur Solidarität ist dabei deutlich kürzer ausgefallen und übernimmt vor allem die sozialstaatskritischen Formulierungen des *Ham-burger Programms*. So ist zwar weiterhin vom ›Recht auf‹ und der ›Pflicht zur‹ Solidarität die Rede (Ziff. 19); die Verweise auf das System der sozialen Sicherheit und die subsidiär-korporatistischen Formen der gesellschaftlichen Organisation von Solidarität werden aber deutlich zurückgefahren. Hieß es 1994 noch: »Solidarität muß deshalb vor allem den Menschen gelten, die ihre Rechte nicht selbst vertreten können« (Ziff. 21), so heißt es nun: »Solidarität muss vor allem den Menschen gelten, die noch nicht, nicht mehr oder dauerhaft nicht sich selbst die Grundlagen des freien Lebens schaffen können.« (Ziff. 18)

Im Theoriemilieu der CDU artikulierten sich im Zusammenhang der Programmdebatten durchaus auch Rückfragen nach dem Sinn oder Unsinn der Rede von der Solidarität als einem ›Grundwert‹, dem als solchem eigene Rechte und Pflichten entsprechen sollen. So hat etwa Christoph Böhr, der damalige Landesvorsitzende der CDU Rheinland-Pfalz, der in mehreren CDU-Grundsatzkommissionen mitgewirkt hat, im Jahr 2006 energisch gefragt: »Was in aller Welt macht Solidarität zu einem Grundwert? [...] Freiheit, Gerechtigkeit, Gleichheit – das alles mögen Grundwerte sein. Solidarität ist vermutlich eine Tugend, auf jeden Fall eine Einstellung und ein Begriff für eine besonders gestaltete Beziehung. Aber ein Grundwert, der den Rang von Freiheit und Gerechtigkeit beanspruchen könnte, ist Solidarität zweifellos nicht.«¹¹ Zudem müsse man bei der Rede von einem Recht und einer Pflicht der Solidarität bedenken, dass es rechts- und moralphilosophisch »kein Recht auf die tugendhafte Handlung eines anderen« (Böhr 2006, 56) geben könne. So sei etwa zu fragen, ob sich der Samariter auf dem Weg von Jerusalem nach Jericho wirklich »solidarisch« oder »nicht einfach barmherzig« (ebd.) verhalten habe. Böhr befürchtet in diesem Zusammenhang, dass der Begriff der Solidarität, der einst ein »aufrüttelnder Kampfbegriff« gewesen sei, heute nur noch »ein beifalls-trächtiger Allerweltsbegriff« sei, mit dem der jeweilige Redner vor allem deutlich

10 Freiheit und Sicherheit. Grundsätze für Deutschland. Grundsatzprogramm der CDU. beschlossen auf dem 21. Parteitag vom 03.-04.12.2007; www.kas.de [Zugriff: 10.05.2017].

11 Christoph Böhr, Solidarität. Anmerkungen zu einem politischen Begriff, in: Christian Bermes/Wolfhart Henckmann/Heinz Leonardy (Hg.), Solidarität. Person & soziale Welt, Würzburg: Königshausen & Neumann 2006, 49-60 [im Folgenden: Böhr 2006], 55.

machen will, »daß er es in jeder Hinsicht gut meint«, sodass er »eigentlich von allen Anständigen und Gutmeinenden unterstützt« werden müsse (ebd., 53f.).¹²

Kampf und Hilfe? Sozialdemokratisches Fremdeln mit solidaristischer Solidarität

Anders als im Theoriemilieu der Christdemokraten haben sich in der Sozialdemokratie – vor wie nach dem Krieg – offenbar keinerlei Nähen zur solidaristischen Tradition entwickelt, weder zu ihrer französisch-laizistischen noch zu ihrer katholisch-naturrechtlichen Variante; ein ebenso befremdliches wie irritierendes Phänomen, das der deutschen Sozialdemokratie allerdings kaum bewusst zu sein scheint.

- 12 Am Rande kommt Böhr auch auf den Solidarismus zu sprechen, der »vor allem in Frankreich zu einer nicht unmaßgeblichen Strömung« geworden und »in Deutschland nicht ohne Einfluss auf die Katholische Soziallehre« geblieben sei (Böhr 2006, 57). Allerdings bezieht er sich weder auf die französischen Solidaristen noch auf Pesch, Gundlach oder von Nell-Breuning, sondern ausschließlich auf Max Schelers Begriff der Solidarität, d.h. auf den Gedanken der »vollendeten Durchdringung von Selbst- und Mitverantwortlichkeit in jeder Seele und jeder kleineren Gemeinschaft gegenüber der sie umschließenden größeren (Familie für Volk, Volk für Nation, Nation für Kulturkreis, Kulturkreis für die Menschheit, der Menschheit für das Reich aller endlichen Geister) – einer Solidarität, die nichts, aber auch gar nichts gemein hat mit allem, was z.B. in der sozialistischen Sprache oft so genannt wird, nämlich Interessengemeinschaft, bzw. das Gefühl und das Wollen, das sich aus erkannter Interessengemeinschaft ergibt« (Max Scheler, GW VI, 264f.; zit. nach Böhr 2006, 58).

Die womöglich letzte Bezugnahme auf die Tradition des französischen *solidarisme* im Theoriemilieu der deutschen Christdemokratie könnte von Heribert Scharrenbroich, dem damaligen Hauptgeschäftsführer der ›CDU-Sozialausschüsse‹, stammen. Er hat sich im Jahr 1980 noch einmal affirmativ auf die »christlich-soziale Lehrmeinung« bezogen, »daß wir Solidarität bereits als sozialen Tatbestand vorfinden, d.h. daß Solidarität als sittliches Gebot nicht erst einer philosophischen oder religiösen Erkenntnis entspringt, sondern als Verpflichtung bereits in der Natur menschlicher Existenz zugrunde gelegt ist« (Heribert Scharrenbroich, Solidarität, in: Martin Greiffenhagen (Hg.), Kampf um Wörter? Politische Begriffe im Meinungsstreit, München-Wien: Hanser 1980, 415-425, 415). Scharrenbroich bezieht sich hier vor allem auf Gundlach und Nell-Breuning, verweist aber auch knapp auf Ch. Gide, A. Fouillée und E. Dürkheim (sic!), die sich »bereits dem Solidaritätsprinzip der christlichen Ethik« angenähert hätten, weil sie Solidarität als »einen Tatbestand der Gesellschaft« bestimmt hätten (ebd., 417). Nähere Ausführungen zu diesem Motiv liefert Scharrenbroich allerdings nicht; und auch sonst scheinen sich im Kontext der deutschen Christdemokratie keine weiteren Hinweise auf solidaristische Ideen und Impulse auffinden zu lassen.

Den ersten, eher randständigen Eingang in ein sozialdemokratisches Parteiprogramm fand der Begriff der Solidarität im *Heidelberger Programm* von 1925, das noch keine ›Grundwerte‹ der Sozialdemokratie kannte und im Sinne des ›wissenschaftlichen Sozialismus‹ ganz in der Tradition des Erfurter Programms von 1891 mit einer politökonomischen Analyse des gegenwärtigen Entwicklungsstands der kapitalistischen Gesellschaft begann.¹³ Die seit der Jahrhundertwende – mit der Ende des 19. Jahrhunderts einsetzenden Kant-Renaissance – aufbrechende Bewegung eines ›ethischen Sozialismus‹, die vom Marburger Neukantianismus um Hermann Cohen, vom Göttinger Philosophen Leonard Nelson und seinen Schülerinnen und Schülern und vor allem von den Revisionisten um Eduard Bernstein getragen wurde, konnte sich hier noch nicht durchsetzen, obwohl das Bewusstsein wuchs, dass sich der erwartete ›große Kladderadatsch‹ (August Bebel), mit dem die kapitalistische Gesellschaftsordnung in sich zusammenbrechen werde, nirgends abzeichnete. In diesem Sinne hatte Bernstein schon 1899 der marxsschen Devise, ›die Arbeiterklasse habe keine Ideale zu verwirklichen‹¹⁴, die These entgegengesetzt, dass der Sozialdemokratie ›ein Kant noththut‹, der ihr aufzeige, ›daß die Verachtung des Ideals, die Erhebung der materiellen Faktoren zu den omnipotenten Mächten der Entwicklung Selbsttäuschung ist‹.¹⁵

13 Heidelberg Programm. Beschlossen auf dem Parteitag der SPD vom 13.-18.09.1925 in Heidelberg; zit. nach: Daniela Münkel (Hg.), ›Freiheit, Gerechtigkeit und Solidarität. Die Programmgeschichte der Sozialdemokratischen Partei Deutschlands, Berlin: Vorwärts 2007 [im Folgenden: Münkel 2007], 341-348. Darin heißt es: »Dann erst wird die Gesellschaft aus der Unterwerfung unter blinde Wirtschaftsmacht und aus allgemeiner Zerrissenheit zu freier Selbstverwaltung in harmonischer Solidarität emporsteigen.« (ebd., 342) »Die Sozialdemokratische Partei Deutschlands ist sich der internationalen Solidarität des Proletariats bewußt und entschlossen, alle Pflichten zu erfüllen, die ihr daraus erwachsen. Dauernde Wohlfahrt der Nationen ist heute nur erreichbar durch ihr solidarisches Zusammenwirken.« (ebd., 343) Im Görlitzer Programm von 1921 findet sich die Vokabel der Solidarität – ebenso wie im Gothaer (1875) und Erfurter (1891) Programm – noch nicht.

14 »Sie [die Arbeiterklasse, HJGK] hat keine Ideale zu verwirklichen; sie hat nur die Elemente der neuen Gesellschaft in Freiheit zu setzen, die sich bereits im Schoß der zusammenbrechenden Bourgeoisgesellschaft entwickelt haben.« (*Karl Marx*, Der Bürgerkrieg in Frankreich. Adresse des Generalraths der Internationalen Arbeiter-Association, 3. Aufl. (1891), in: Marx/Engels: Werke 17, 313-362, 343)

15 *Eduard Bernstein*, Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie, Stuttgart: Dietz 1899, 187.

Im *Godesberger Programm* von 1959¹⁶, mit dem sich die Sozialdemokratie als Volkspartei definierte und auf den Boden der real bestehenden kapitalistischen Industriegesellschaft stellte, fehlt dann der bisher übliche Beginn mit der politökonomischen Zeitanalyse, die nun – ganz im Sinne des ›ethischen Sozialismus‹ – durch einen knappen Abschnitt über die ›Grundwerte des Sozialismus‹ ersetzt wurde.¹⁷ Hier findet sich erstmals die seitdem standardisierte Trias von Freiheit, Gerechtigkeit und Solidarität, ohne dass diese Begriffe allerdings erläutert würden. Es heißt lediglich: »Freiheit, Gerechtigkeit und Solidarität, die aus der gemeinsamen Verbundenheit folgende gegenseitige Verpflichtung, sind die Grundwerte des sozialistischen Wollens.« (zit. nach Münkel 2007, 220)¹⁸

Ausführlicher wird die Solidarität dann im sogenannten *Orientierungsrahmen* '85 aus dem Jahr 1975 thematisiert, in den u.a. theoretische Positionen und programmatische Anliegen der Studentenbewegung eingegangen sind.¹⁹ Im ausführlichen Abschnitt über die ›Ziele des demokratischen Sozialismus‹ (vgl. ebd., 117-128) kommt von den drei Grundwerten vor allem die Solidarität zur Sprache. Sie wird dabei nicht nur in die Geschichte der Arbeiterbewegung eingeordnet, sondern auch mit den Prozessen arbeitsteiliger Vergesellschaftung in Verbindung gebracht: »Ökonomisch-soziale Grundlage der Solidarität ist die Notwendigkeit gesellschaft-

16 Godesberger Programm. Grundsatzprogramm der SPD. Beschlossen auf dem Außerordentlichen Parteitag der SPD vom 13.-15.11.1959 in Bad Godesberg; zit. nach Münkel 2007, 219-236.

17 Zunächst sollten – nach einem Vorschlag von Grete Henry-Hermann aus dem Jahr 1956 – Freiheit, Gerechtigkeit und Frieden als ›Grundwerte‹ des Sozialismus festgeschrieben werden, bevor dann Willi Eichler, der Vorsitzende des Unterausschusses ›Grundsatzfragen‹, im selben Jahr anregte, als vierten Grundwert ›Solidarität‹ zu ergänzen (vgl. Kurt Klotzbach, Der Weg zur Staatspartei. Programmatik, praktische Politik und Organisation der deutschen Sozialdemokratie 1945 bis 1965, Berlin-Bonn: Dietz 1982, 434f.). Wie schließlich die Trias von Freiheit, Gerechtigkeit und Solidarität zustande kam, scheint nicht ganz klar zu sein. Man wird aber davon ausgehen können, dass sie entscheidend auf Willi Eichler zurückgeht. Hier könnte vielleicht der bis heute nicht edierte Briefwechsel zwischen Eichler und von Nell-Breuning aufschlussreich sein.

18 Merkwürdig mutet an, dass dieser ›Grundwert‹ der Arbeiterbewegung offensichtlich noch eigens definiert werden musste. Darüber hinaus taucht der Begriff der Solidarität nur noch beiläufig auf: im Blick auf die ›solidarische, demokratisch geordnete Kraft‹ der Gewerkschaften (vgl. Münkel 2007, 228), auf die Arbeiterschaft und die ›Solidarität in ihren Aktionen‹ (vgl. ebd., 235) und auf die sogenannten Entwicklungsländer (vgl. ebd., 233f.).

19 Ökonomisch-politischer Orientierungsrahmen für die Jahre 1975-1985. Beschlossen auf dem Parteitag der SPD vom 11.-15.11.1975 in Mannheim, zit. nach Münkel 2007, 117-214.

licher Arbeitsteilung und Zusammenarbeit sowie die Nützlichkeit gemeinsamen Handelns.« (ebd., 118) Allerdings wird dieses durchaus an Durkheim erinnernde Motiv der *de facto*-Solidarität nicht weiter ausgeführt, wenn gleich im Anschluss wieder an die kämpferische Interessensolidarität erinnert wird, die besonders im »Zusammenhalt von Gruppen« zum Ausdruck komme, »deren Angehörige gemeinsam gegen Abhängigkeiten und Benachteiligungen zu kämpfen haben« (ebd.). Solidarität sei aber nicht nur »Waffe im sozialen Kampf«, sondern auch Ausdruck der Einsicht, »daß wir als Freie und Gleiche nur dann menschlich miteinander leben können, wenn wir uns füreinander verantwortlich fühlen und einander helfen« (ebd.). Die »verpflichtende Kraft« der Solidarität beruhe dabei »nicht auf blindem Autoritätsglauben, sondern auf dem bewußten, vernünftigen Einverständnis freier Menschen« (ebd.). In diesem Zusammenhang distanziert sich der *Orientierungsrahmen* '85 programmatisch von fünf »Irrtümern«, die im Blick auf die Solidarität den »Zusammenhang der drei Grundwerte und ihre Gleichrangigkeit« verkennen – und dieser Abschnitt dürfte den solidaritätstheoretischen Höhepunkt der programmatischen Aussagen der Parteien der Bundesrepublik bilden:

- »– Es ist der Irrtum des Liberalismus, Freiheit und Gerechtigkeit könnten in einer Gesellschaft krasser Ungleichheit und des Kampfes aller gegen alle ohne eine die ganze Gesellschaft umfassende menschliche Solidarität geschaffen und bewahrt werden.
- Es ist der Irrtum des Konservatismus, es könne zwischen Reichen und Armen, Mächtigen und Machtlosen, Wissenden und Unmündigen wirkliche Solidarität geben und man könne die rechtlich-politische Freiheit für alle bewahren, wenn man die ökonomische, soziale und kulturelle Freiheit einer Minderheit vorbehält.
- Es ist der Irrtum der antiautoritären Romantiker, eine freiheitliche und gerechte Ordnung sei ohne bewußte und verbindliche Anerkennung gesellschaftlicher Pflichten und solidarischer Zugehörigkeit möglich und nur das notwendige Ergebnis uneingeschränkter individueller Freiheit.
- Es ist der Irrtum der kommunistischen, marxistisch-leninistischen Bewegungen, es gäbe Gleichberechtigung ohne Freiheit und man könne Solidarität erzwingen.
- Es ist der Irrtum des Faschismus, man könne eine solidarische Volksgemeinschaft auf der Grundlage prinzipieller Ungleichheit der Menschen und ohne Freiheit der einzelnen errichten.« (ebd., 119)²⁰

20 Über die Autorschaft dieser »fünf Irrtümer« scheint nichts bekannt zu sein. Der einleitende Teil des *Orientierungsrahmens* '85, in dem sie sich finden, dürfte wesentlich von Peter von Oertzen stammen. Wichtige Impulse könnten auch von Horst Ehmke und Hugo Brandt ausgegangen sein (so entsprechende Mitteilungen von Karlheinz Bentele und Johano Strasser an den Autor vom März 2016).

Deutlich knapper zur sozialdemokratischen Wertetrias von Freiheit, Gerechtigkeit und Solidarität äußert sich dann das *Berliner Programm* von 1989²¹, das sich am Leitbild einer ›freien, gerechten und solidarischen Gesellschaft‹ (vgl. ebd., 65) orientiert. Nachdem auch hier Freiheit, Gerechtigkeit und Solidarität als »Grundwerte des demokratischen Sozialismus« (vgl. ebd., 54) vorgestellt werden, wird Solidarität nun – wesentlich enger als im *Orientierungsrahmen* '85 – definiert als »Bereitschaft, über Rechtsverpflichtungen hinaus füreinander einzustehen«, die sich als solche »nicht erzwingen« lasse. Solidarität sei »zugleich Waffe der Schwachen im Kampf um ihr Recht und Konsequenz aus der Einsicht, dass der Mensch der Mitmenschen bedarf. Wir können als Freie und Gleiche nur dann menschlich miteinander leben, wenn wir füreinander eintreten und die Freiheit des anderen wollen. Wer in Not gerät, muss sich auf die Solidarität der Gesellschaft verlassen können.« (ebd., 55)²²

Auch das bis heute gültige *Hamburger Grundsatzprogramm* von 2007²³, das die Rede von der ›freien, gerechten und solidarischen Gesellschaft‹ zwar fortführt, aber vor allem um die Leitbilder des ›vorsorgenden Sozialstaates‹ und der ›solidarischen Bürgergesellschaft‹ kreist, spricht wieder, allerdings diesmal noch knapper, von dieser Wertetrias, betont aber erstmals auch: »Leistung muss anerkannt und respektiert werden.« (16) Der Solidarität wird nur ein knapper Abschnitt gewidmet. Sie wird hier – nun ohne Bezugnahme auf ›arbeitsteilige Gesellschaft‹ und ›vernünftiges Einverständnis‹ – definiert als »Bereitschaft der Menschen, füreinander einzustehen und sich gegenseitig zu helfen«. Als solche gelte sie »zwischen Starken und Schwachen, zwischen Generationen, zwischen den Völkern«. Der Verweis auf die ›Waffe der Schwachen‹ ist weggefallen und durch den Hinweis ersetzt worden, dass Solidarität »Macht zur Veränderung« schaffe, wie die »Erfahrung der Arbeiterbewegung« gezeigt habe. Zudem wird nun betont, dass Solidarität »eine starke Kraft« sei, »die unsere Gesellschaft zusammenhält – in spontaner und individueller Hilfsbereitschaft, mit gemeinsamen Regeln und Organisationen, im Sozialstaat als politisch verbürgerter und organisierter Solidarität« (16). Insgesamt wird zur Grundwertetrias bilanziert: »Unser Verständnis der Grundwerte bewahrt uns davor, Freiheit auf die Freiheit des Marktes, Gerechtigkeit auf den Rechtsstaat, Solidarität auf Armenfürsorge zu reduzieren.« (15)

21 Berliner Grundsatzprogramm der Sozialdemokratischen Partei Deutschlands. Beschlossen vom Programm-Parteitag am 20.12.1989 in Berlin, geändert auf dem Parteitag in Leipzig am 17.04.1998; zit. nach *Münkel* 2007, 47-113.

22 Zudem heißt es noch: »Wir wollen durch solidarische Anstrengung Wohlstand für alle erreichen und gerecht verteilen.« (zit. nach *Münkel* 2007, 47) »Frauen und Männer sollen gleichberechtigt und solidarisch zusammenwirken.« (zit. nach ebd., 53)

23 Hamburger Programm. Grundsatzprogramm der SPD. Beschlossen auf dem Hamburger Bundesparteitag am 28.10.2007; www.spd.de [Zugriff: 10.05.2017].

Im sozialdemokratischen Kontext hat der französische *solidarisme* also trotz seiner inhaltlichen Affinitäten und seiner ähnlichen politischen Ambitionen offensichtlich keine erkennbaren Spuren hinterlassen. Auch der katholische Solidarismus scheint hier in keiner Weise rezipiert worden zu sein. Und auch zur Frage, ob es überhaupt sinnvoll ist, von Solidarität als einem ›Grundwert‹ zu reden,²⁴ scheint es im Theoriemilieu der Sozialdemokratie keine eigenen Debatten zu geben. Auf dem großen sozialdemokratischen Werte-Kongress der Friedrich-Ebert-Stiftung vom Oktober 2012 sind entsprechende Fragestellungen jedenfalls nicht formuliert worden.²⁵

Solidaritätstheoretische Defizite auf breiter Linie

Von daher wird man festhalten können, dass die theoretischen Einsichten und die politisch-praktischen Intentionen des französischen Solidarismus diesseits des Rheins im 20. Jahrhundert vor allem im sozialkatholischen Milieu – allen Aversionen gegenüber Laizismus und Republikanismus zum Trotz – auf fruchtbaren Boden gefallen sind, während sie in sozialdemokratischen Kontexten überraschenderweise kaum auf Resonanz gestoßen sind. In die Grundsatzprogrammatik der großen bundesrepublikanischen Volksparteien haben sie kaum Eingang gefunden; und auch in den anderen Parteien der Bundesrepublik findet sich nur eine überraschend spärliche Beschäftigung mit dem Solidaritätsthema.

In der FDP, die in ihren Programmtexten die Grundwerte-Trias der großen Volksparteien nicht übernimmt, spielt der Topos der Solidarität traditionell keine

24 Dabei hat kein Geringerer als Gerhard Weisser, der bis zu seinem Lebensende an allen Programmkommissionen der SPD beteiligt war, schon 1973 betont, dass der Grundwerte-Abschnitt des Godesberger Programms »extrem dünn« wirke, nicht zuletzt im Blick auf den ungeklärten Begriff der Solidarität. Das alte Wort der Brüderlichkeit sei allemal »aussagekräftiger als das im Godesberger Programm gewählte Wort Solidarität«; *Gerhard Weisser, Freiheit durch Sozialismus*, Göttingen: Otto Schwarz 1973, 31.

25 Vgl. *Christian Krell/Tobias Mörschel* (Hg.), *Werte und Politik*, Wiesbaden: Springer 2015. So verweist Thomas Meyer in seinem ideengeschichtlichen Rückblick zur Solidaritätssemantik zwar auf Durkheim, nicht aber auf den französischen oder katholischen Solidarismus (vgl. *Thomas Meyer, Solidarität und Soziale Demokratie*, in: ebd., 73-91, 74f.). Ähnliches gilt auch für den umfangreichen historischen Abriss von *Christian Krell/Meik Woyke, Die Grundwerte der Sozialdemokratie. Historische Ursprünge und politische Bedeutung*, in: ebd., 93-137, in dem die Begriffsgeschichte der Solidarität keine Rolle spielt.

Rolle. In den *Wiesbadener Grundsätzen* vom Mai 1997²⁶ heißt es aber: »Die Solidarität mit Schwächeren in der Gesellschaft ist eine Forderung des Liberalismus. [...] Diese Solidarität kann jeder im alltäglichen Leben zeigen.« (11) Zugleich wird aber – an zwei Stellen in nahezu identischem Wortlaut – moniert, dass Solidarität und Mitmenschlichkeit »zur bürokratischen Dienstleistung verkommen« seien (3, vgl. 5). Die über 100 Seiten starken *Karlsruher Freiheitsthesen* vom April 2012²⁷, die das Leitbild der »offenen Bürgergesellschaft« propagieren und als »Grundwerte« einer solchen Gesellschaft Freiheit, Fairness und Verantwortung nennen (vgl. Ziff. 2), führen Solidarität dann am Rande als eine »liberale Tugend« neben Fairness, Verantwortung und Toleranz ein: »Die Tugend der Solidarität zeigt sich in sozialer Verantwortung. Sie setzt Selbstverantwortung voraus, übt sich in Rücksicht auf andere und vollendet sich in der Sorge um die fairen Chancen der Anderen.« (Ziff. 74).

Im aktuellen Grundsatzprogramm von *Bündnis 90/Die Grünen* vom März 2002 kommt die Solidarität ebenfalls nur am Rande vor.²⁸ Etwas miraculös heißt es dort: »Solidarität lebt durch selbstbewusste Individuen« (13), und: »ohne Subsidiarität erstarrt soziale Solidarität zur Bürokratie« (43). Auch im aktuellen Programm der Partei *Die Linke* vom Oktober 2011 findet die Solidarität als »Grundwert« keine eigene Erwähnung.²⁹ Hier ist nur allgemein von der »Leitidee einer solidarischen Gesellschaft« die Rede (vgl. 5).

Trotz dieser unerwartet geringen Thematisierung des Solidaritätsmotivs in den Programmtexten der bundesrepublikanischen Parteien ist aber unübersehbar, dass sich die Rede von der Solidarität seit den 1970er Jahren einen festen Platz in der parteipolitischen Rhetorik erobert hat und zumindest von beiden großen Volksparteien als sympathisch klingende Programmformel eifrig bemüht und intensiv beansprucht wird, wobei es mitunter auch zu heftigen Auseinandersetzungen um die kulturelle Deutungshoheit über die Solidarität kommen kann. Kennzeichnend dafür ist etwa eine Passage aus einer Rede Willy Brandts zum 15. Geburtstag des Godesberger Programms, in der es 1974 bissig heißt:

26 Wiesbadener Grundsätze. Für eine liberale Bürgergesellschaft. Beschlossen auf dem Bundesparteitag, Mai 1997; www.fdp.de [Zugriff: 10.05.2017].

27 Verantwortung für die Freiheit. Karlsruher Freiheitsthesen der FDP für eine offene Bürgergesellschaft. Beschluss des 63. Ordentlichen Bundesparteitages, April 2012; www.fdp.de [Zugriff: 20.05.2017].

28 Die Zukunft ist grün. Grundsatzprogramm von Bündnis 90/Die Grünen. Beschlossen auf der Bundesdelegiertenkonferenz vom 15.-17. März 2002, Berlin; www.gruene.de [Zugriff: 10.05.2017].

29 Programm der Partei Die Linke. Beschluss des Parteitages vom 21.-23.10.2011, Erfurt; www.die-linke.de [Zugriff: 10.05.2017].

»Es genügt nicht, wenn sprachgewandte Mitarbeiter der ›Arbeitsgruppe Semantik‹ beim CDU-Bundesvorstand den Unions-Strategen ganz unverblümt anraten, in öffentlichen Äußerungen möglichst oft das Wort Solidarität einzukleben, wenn sie zugleich unsere aus der Tradition der Arbeiterbewegung erwachsene Solidarität als Gleichmacherei und Kollektivismus verteufeln. Man sollte einmal in der katholischen Soziallehre nachschlagen lassen, ehe man die Arbeitsgruppe Semantik auf neue demagogische Fährten setzt. Die Freiheit des Christen ist doch immer die ›Freiheit zu etwas‹ und niemals die altliberale ›Freiheit von etwas‹. Diese Freiheit konkretisiert sich in Werken der Gerechtigkeit und in der Gemeinschaft, in der solidarischen Aktion: ›Der einzelne kommt allein nie zum Heil.‹ Ich sage dies nicht, um theologische Bildung zu beweisen, sondern um mit Nachdruck zu unterstreichen: wer von unseren Zielsetzungen behauptet, sie seien zutiefst unvereinbar mit dem Christentum, der stellt die Dinge grotesk auf den Kopf.«³⁰

30 *Willy Brandt*, Godesberg geht es um die menschliche Gestaltung der Gesellschaft, in: Siegfried Hergt (Hg.), Parteiprogramme. Grundsatzprogrammatik und aktuelle politische Ziele von SPD, CDU, FDP, DKP, NPD, 8., akt. und erw. Aufl., Opladen: Heggen 1975, 58-75, 69.

4.4 EINE EXISTENZ ALS STIEFKIND: SOLIDARITÄT IM AKADEMISCHEN GEGENWARTSDISKURS

Fragt man nach der Präsenz solidaristischer Impulse und Motive in der sozialtheoretischen Literatur der Gegenwart, so lassen sich auch hier keine nennenswerten Spuren auffinden, auch wenn die Rede von der Solidarität in diesen Diskursen durchaus eine hohe und seit Jahren anwachsende Wertschätzung genießt. Der Solidaritätsbegriff bleibt allerdings auch hier merkwürdig unbestimmt. Eine gemeinsam geteilte Vorstellung von dem, was man heute unter Solidarität verstehen könnte und sollte, hat sich in der soziologischen Literatur ebenso wie in den Texten der Moral-, Rechts- und Gesellschaftsphilosophie nicht herausgebildet; und systematische Ausarbeitungen zu einer allgemein zustimmungsfähigen Solidaritätstheorie, die es auch nur in Ansätzen mit den prominenten Freiheits- und Gerechtigkeitstheorien der letzten Jahrzehnte aufnehmen können, liegen nicht vor. Dass im Blick auf eine moderne Solidaritätstheorie erhebliche Reflexionsdefizite bestehen, wird aber durchaus vermerkt. Schon Andreas Wildt hat als Quintessenz seiner Forschungen zur Ideengeschichte der Solidarität angemerkt, dass dieser Begriff heute immer mehr »zu einem bloßen Schlagwort« werde, »das vorzüglich Sonntagsreden, Kongresse und Sammelbände zierte« (Wildt 1995, 1008); eine Entwicklung, die ihn zu dem energischen Zwischenruf veranlasst, er wolle »ausdrücklich dagegen protestieren, allem Guten, besonders in der Sozialethik, möglichst das abgegriffene Markenzeichen ›Solidarität‹ aufzukleben« (Wildt 1998, 215). Auch Kurt Bayertz verweist auf den ungeklärten theoretischen Status der Rede von der Solidarität und vermutet, dass dieser die allgemeine Beliebtheit des Solidaritätsbegriffs noch deutlich erhöhe, denn »je unklarer seine Voraussetzungen und Implikationen sind, desto unbeschwerter scheint er benutzt zu werden. Der Appell an die Solidarität konnte auf diese Weise – ebenso übrigens wie die Klage über ihr Verschwinden – zu einem rituellen Sprachspiel werden, bei dem kaum jemand abseits stehen möchte.«¹ Herfried Münkler konstatiert in diesem Zusammenhang zu Recht, dass die Solidarität »das Stiefkind der Moralphilosophie, aber auch der Gesellschaftstheorie« sei: »Während über Freiheit, Gleichheit und Gerechtigkeit in jüngster Zeit buchstäblich ganze Bibliotheken geschrieben worden sind, finden sich zur Solidarität nur ein paar Bücher und Aufsätze. Offenbar ist Solidarität nicht sonderlich theoriefähig.«²

1 Kurt Bayertz, Vorwort, in: Ders. (Hg.), *Solidarität. Begriff und Problem*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1998, 9-10, 9.

2 Herfried Münkler, *Enzyklopädie der Ideen der Zukunft: Solidarität*, in: Jens Beckert u.a. (Hg.), *Transnationale Solidarität. Chancen und Grenzen*, Frankfurt/M.-New York: Campus 2004, 15-28, 15.

Ohne Frage genießt die Solidarität heute jedoch, was durchaus verwunderlich ist, eine durchgehend hohe Sympathie. Eine negative Konnotation dieses Leitbegriffs, der doch im 20. Jahrhundert mehrfach und in verheerender Weise für Menschenrechtsverletzungen und massive kollektivistische Vereinnahmungen, für die Missachtung der Freiheit und Autonomie der Einzelnen und ihre rigorose Aufopferung für angeblich übergeordnete Anliegen und Ansprüche welcher Gemeinschaften auch immer missbraucht wurde, ist in den sozialtheoretischen Diskursen der Gegenwart kaum auszumachen. Und auch dort, wo man gegenüber moralisch aufgeladenen Wertbegriffen und ihrer ›Ideologielastigkeit‹ grundsätzlich skeptisch eingestellt ist, finden sich kaum nennenswerte Versuche, den diffusen, aber omnipräsenten Wohlklang der Solidaritätsvokabel nachhaltig zu erschüttern.

Soziologische Klärungsversuche: Niklas Luhmann und Franz-Xaver Kaufmann

Im soziologischen Diskurs der Gegenwart spielt der solidaristische Begriff der Solidarität, der am Phänomen der Arbeitsteilung ansetzt und auf das ›gleichzeitige Wachstum des individuellen und sozialen Lebens‹ (Alfred Fouillée), personaler Freiheit und individueller Selbstentfaltungschancen einerseits und gesellschaftlicher Verstrickungs- und Abhängigkeitsverhältnisse andererseits zielt und damit eine neuartige, nicht nur posttraditionale, sondern auch postliberale Form gesellschaftlicher Moral in den Blick nimmt, keine tragende Rolle. Zwar wird immer wieder betont, dass Solidarität seit der Entstehung der Soziologie im 19. Jahrhundert zu den unverzichtbaren Fundamentalbegriffen des Faches gehöre; makrosoziologische Analysen zu den postliberalen Komplexitätslagen arbeitsteiliger Industriegesellschaften, die – wie noch bei Durkheim – auch semantisch unter der Leitperspektive der *de facto*-Solidarität laufen, sucht man aber vergebens.

Bei Niklas Luhmann etwa, dem wohl einflussreichsten Soziologen der Bundesrepublik, dessen funktional-strukturalistische Systemtheorie moderner Gesellschaften in zentraler Weise auf den differenzierungstheoretischen Arbeiten Durkheims aufruht, spielt die Kategorie der Solidarität gesellschaftsanalytisch und auch politisch-normativ keine Rolle. Als intimer Kenner der durkheimschen Theorie arbeitsteilig induzierter sozialer Solidarität, der am Rande auch auf Charles Gides berühmten Hinweis auf das durch die Pariser Polizeipräfektur erlassene Verbot des ›Ausspiens in den Straßenbahnwagen und im Omnibus‹ vom Juli 1893 zu sprechen kommt,³ plädiert er vielmehr für einen vollständigen Verzicht auf die Solidaritäts-

3 Niklas Luhmann, Die Differenzierung von Interaktion und Gesellschaft. Probleme der sozialen Solidarität, in: Robert Kopp (Hg.), Solidarität in der Welt der 80er Jahre: Leistungsgesellschaft und Sozialstaat, Basel-Frankfurt/M.: Helbing & Lichtenhahn 1984, 79-96 [im Folgenden: *Luhmann* 1984], 79.

semantik. Die im späten 19. Jahrhundert entstehende Soziologie habe mit diesem Begriff angesichts einer sich von Sozial- auf Systemintegration umstellenden gesellschaftlichen Selbstorganisation »keine Analyse der Problemlage« (Luhmann 1984, 80) geliefert, sondern lediglich »etwas fast schon Verlorenes zu halten oder wiederzugewinnen« (ebd., 79f.) versucht: »Die Wiederbeschaffung von Solidarität wird damit zum Anliegen der beginnenden Soziologie, und diese stimuliert dadurch, daß sie es nicht gleich für hoffnungslos erklärt, politische und ökonomische Programmatik: den Syndikalismus, den Gildensozialismus, die Berufsständebewegung, die Genossenschaftsbewegung, den Faschismus.« (ebd., 80) Als Wissenschaft von der Gesellschaft habe die Soziologie aber nicht auf eine »neue Suche nach Solidarität« (ebd., 89) zu gehen, sondern auf »eine angemessene Beschreibung der Gesellschaft hinzuwirken« und diese »über ihre eigene Komplexität aufzuklären« (ebd., 91). Und vor diesem Hintergrund könne der ideologielastige Rekurs auf Solidarität – wie der auf »gesellschaftlich rühmenswerte Ideen« (ebd., 86) insgesamt – nur als soziologisch naiv gelten. Dass der Topos der Solidarität in der frühen französischen Soziologie aber gerade nicht als normativer Wertbegriff oder als soziales Zusammengehörigkeitsgefühl, sondern vor allem als »kalte« Kategorie systemisch-struktureller Ausdifferenzierung in den Blick genommen wurde, auch wenn sich damit zugleich die Suche nach neuartigen, spezifisch postliberalen Solidaritätspotenzialen verband, wird von Luhmann also nicht als eine gesellschaftstheoretisch relevante Herausforderung angenommen.

Auch wenn in jedem soziologischen Lexikon wiederholt wird, dass Solidarität ein zentraler Grundbegriff dieses Faches sei, so bleibt im soziologischen Gegenwartsdiskurs – ganz unabhängig von der Frage, ob dieser Begriff heute noch Verwendung finden sollte oder nicht – die inhaltliche Fassung dessen, was man unter Solidarität verstehen könnte und sollte, hochgradig heterogen. Ein klarer soziologischer Solidaritätsbegriff hat sich jedenfalls nicht ausgebildet, oder vielleicht genauer: er ist trotz seiner Prominenz bei Comte und Durkheim, den französischen Gründervätern des Faches, verloren gegangen. Der Umgang mit der Frage, ob das Konzept der Solidarität nun makro-, meso- oder mikrosoziologische Phänomene des Sozialen beschreiben soll, ob sie durch sozialstrukturelle Prozesse der Arbeitsteilung »hinter dem Rücken der Subjekte« auf gesamtgesellschaftlicher, gar weltgesellschaftlicher Ebene entsteht, ob sie ihren eigentlichen Ort im Rahmen korporatistischer oder zivilgesellschaftlicher Strukturen in intermediären Institutionen und Organisationen hat oder ob sie primär oder gar ausschließlich auf konkret erfahrbaren sozialen Nähebeziehungen und Gruppenzugehörigkeiten, auf emotionalen Bindungen und daraus resultierenden moralischen Gefühlslagen und Handlungsmustern beruht, ist in der sozialwissenschaftlichen Literatur schon theoretisch und konzeptionell höchst vielschichtig und diffus.

Allerdings fällt auf, dass der Solidaritätsbegriff heute kaum noch makrosoziologisch gefasst und mit »kalten« gesamtgesellschaftlichen Zusammenhängen asso-

ziert, sondern zumeist auf soziale, mit moralischen Wertaufloadungen verbundene Gruppenphänomene bezogen wird, sofern er nicht auch in der Soziologie selbst nur noch als tugendethische – und als solche völlig sozialitätsfreie – Kategorie individueller Moralität geführt wird.⁴ Ob Solidarität heute noch als soziologische Beschreibungskategorie moderner Gesellschaften taugen kann oder ob sie nicht konsequent nur noch zur Erfassung einer individuellen – und als solcher stets gefährdeten – Moralität moderner Subjekte Verwendung finden sollte, ist also auch in der Soziologie selbst hochgradig ungeklärt.

Einer der wenigen Versuche, den Begriff der Solidarität soziologisch klar zu theoretisieren, stammt von Franz-Xaver Kaufmann, der seit langem u.a. zu den konfessionellen Wurzeln des deutschen Sozialstaatsdenkens forscht und in diesem Zusammenhang eine im soziologischen Diskurs der Gegenwart eher seltene Sensibilität für die Wahrnehmungs- und Interpretationsmuster des sozialen Katholizismus entwickelt hat. Bei ihm finden sich deutliche Reminiszenzen an den französischen Solidarismus, auch wenn Kaufmann keine solidaristische Solidaritätskonzeption vertritt.⁵ Solidarität gilt ihm nicht als arbeitsteilig induzierter Zusammenhang wechselseitiger Abhängigkeits- und Verpflichtungsverhältnisse, sondern als ein spezifischer »Modus der Handlungskoordination« (Kaufmann 2002, 20), der sich »stets im Handeln, nicht in bloßen Gefühlsäußerungen« (ebd., 40) darstelle; und zwar in einer Weise, die durch »die Nachrangigkeit des Eigeninteresses bzw. das Fehlen einer egoistischen Interessenverfolgung im Handlungsvollzug« (ebd., 41) gekennzeichnet sei. In diesem Sinne artikuliert sich Solidarität für Kaufmann in den Erscheinungsformen von Loyalität, Altruismus, erweiterter Reziprozität und kollektivitätsorientiertem Handeln (vgl. ebd., 41-44). Sie stelle eine »Steuerungsform menschlichen

-
- 4 Dies gilt etwa für die eher seltenen Versuche, »solidarische« Handlungsmuster und Erwartungshaltungen mit dem Begriffsinstrumentarium der *rational choice*-Theorie soziologisch zu erfassen; vgl. etwa *Ulf Tranow*, Das Konzept der Solidarität. Handlungstheoretische Fundierung eines soziologischen Schlüsselbegriffs, Wiesbaden: Springer VS 2012. Eher skeptisch gegenüber der vermeintlichen Leistungsfähigkeit sozialmoralischer, also »solidarischer« Ressourcen in der modernen Gesellschaft positioniert sich auch *Ursula Dallinger*, Die Solidarität der modernen Gesellschaft. Der Diskurs um rationale oder normative Ordnung in Sozialtheorie und Soziologie des Wohlfahrtsstaats, Wiesbaden: VS 2009.
 - 5 *Franz-Xaver Kaufmann*, Sozialpolitik zwischen Gemeinwohl und Solidarität, in: Herfried Münkler/Karsten Fischer (Hg.), Gemeinwohl und Gemeinsinn. Rhetoriken und Perspektiven sozial-moralischer Orientierung, Berlin: Akademie 2002, 19-54 [im Folgenden: *Kaufmann* 2002], 27f. Kaufmann kommt hier auch auf Bourgeois' Quasi-Vertrag zu sprechen und sieht bei ihm eine ähnliche Argumentation am Werk wie bei Lorenz von Stein, »allerdings auf einem niedrigeren analytischen Niveau«, da bei Bourgeois »die Thematisierung des intermediären Bereichs« vollständig fehle (ebd., 28).

Handelns« (ebd., 45) dar, die sich von anderen Typen der Handlungskoordination – Kaufmann nennt als solche Hierarchie, Markt, Professionalität und Korporatismus (vgl. ebd., 45f.) – »durch ihren informellen, nur an implizite Regeln gebundenen Charakter« (ebd., 47) unterscheidet, denn sie operiere »essentiell auf der personalen und interaktiven, nicht der organisatorischen Ebene« (ebd., 44).

Kaufmanns Konzeptualisierungsversuch, der sich vor allem an mikro- und mesosozialen Phänomenen orientiert, bringt also u.a. Solidarität und Korporatismus gegeneinander in Stellung, obwohl es in der Ideengeschichte der Solidarität seit Durkheims Überlegungen zur sozialintegrativen Kraft der sogenannten Berufsverbände und seit den Bemühungen der Weimarer Republik um den Aufbau eines postliberalen Wohlfahrtskorporatismus immer wieder darum ging, die moralischen Gehalte der Idee der Solidarität mit den institutionellen Arrangements einer korporatistischen Wirtschafts- und Sozialpolitik in Beziehung zu setzen. Denn davon versprach man sich die Chance, zu einer – bis heute weithin fehlenden – normativen Theorie des modernen Wohlfahrtsstaates zu gelangen, der es gelingen könnte, nicht nur die von ihm gewährleisteten Teilhabe- und Integrationsansprüche benachteiligter Individuen, sondern gerade auch dessen strukturelles Institutionengefüge »zwischen Staat und Markt« nicht nur als funktional, sondern auch normativ als legitim und wünschenswert auszuzeichnen.

Gesellschaftstheoretische Klärungsversuche: Jürgen Habermas und Axel Honneth

Auch in der sozialphilosophischen Gegenwartsliteratur spielen solidaristische Motive keine Rolle. Die Frage nach den spezifisch postliberalen Anregungen einer soziologisch informierten und sich politisch-normativ »jenseits von Liberalismus und Sozialismus« ansiedelnden solidaristischen Gesellschaftstheorie gerät hier kaum in den Blick. Léon Bourgeois' Vorschlag, eine politische Philosophie der sozialen Gerechtigkeit mit Hilfe der Idee eines rückwirkenden Quasi-Vertrags zu entwerfen, scheint in der – im Gefolge der sehr erfolgreichen *Theory of Justice* (1971) von John Rawls – intensiv geführten gerechtigkeits-theoretischen Debatte der Bundesrepublik Deutschland komplett unbekannt geblieben zu sein. Stattdessen ist hier eine nur selten problematisierte Hegemonie von Wahrnehmungsmustern und Interpretationsroutinen aus der Theorienwelt des 18. Jahrhunderts am Werke, in der die liberalen Lektionen der Aufklärungsphilosophie, die individuellen Kategorien von Freiheit und Gleichheit im Zentrum der Aufmerksamkeit stehen und ganz selbstverständlich hohe normative Prominenz genießen, während die postliberalen Lektionen der Solidaritätssoziologie des 19. Jahrhunderts ausgeblendet werden. Das solidaristische Solidaritätskonzept vermag hier keinerlei Resonanz zu entfalten. Der Begriff der Solidarität wird in der aktuellen sozialphilosophischen Literatur jedenfalls nicht mehr als gesellschaftstheoretische Kategorie zur Erfassung *de facto*-solidarischer

Sozialverhältnisse in Anspruch genommen, aus denen sich individuelle Entfaltungschancen ebenso wie soziale Verpflichtungen ergeben.

Bei Jürgen Habermas etwa, dem ohne Frage einflussreichsten Gesellschaftstheoretiker der bundesrepublikanischen Gegenwart, findet der Begriff der Solidarität zwar breite Aufmerksamkeit und hohe Sympathie; er wird aber in einer mehrdeutigen und nicht klar abgegrenzten Weise verwendet. So wird Solidarität bei Habermas einerseits explizit als gesellschaftstheoretisch und nicht normativ gemeintes Konzept zur Beschreibung sozialer Phänomene, andererseits aber auch ganz selbstverständlich als modernes Moralprinzip geführt und in einem Atemzug mit der Gerechtigkeit genannt. In seiner 1981 erschienenen *Theorie des kommunikativen Handelns* kommt Habermas im Blick auf das Verhältnis von Sozial- und Systemintegration zwar u.a. auf Durkheims Arbeitsteilungstheorem und den Formwandel von mechanischer zu organischer Solidarität zu sprechen;⁶ allerdings greift er Durkheims soziologische Frage nach den Entwicklungschancen einer neuen, nachtraditionalen sozialen Solidarität arbeitsteiliger Gesellschaften nicht auf. Er ersetzt sie vielmehr durch die kommunikationstheoretischen Theoreme der ›Versprachlichung des Sakralen‹ und der ›Rationalisierung der Lebenswelt‹, um die soziale Integration funktional ausdifferenzierter Gesellschaften – gegen die sich ausweitende moralfreie Sozialität einer rein systemischen Sozialintegration – in ihrem letzten Grund auf das Rationalitätspotenzial verständigungsorientierten Handelns zurückzuführen. Denn für Habermas gilt grundsätzlich, wie er auch in seinem rechts- und demokratietheoretischen Hauptwerk *Faktizität und Geltung* von 1992 deutlich machen will, dass sich »die Integration einer hochkomplexen Gesellschaft [...] nicht systempaternalistisch, also an der kommunikativen Macht des Staatsbürgerpublikums vorbei, abwickeln«⁷ lasse, da »die Gesellschaft *letztlich* über kommunikatives Handeln integriert werden« müsse (Habermas 1992, 43; Herv. i.O.).

Vor diesem Hintergrund sieht Habermas seit den späten 1980er Jahren mit ›Markt, Staat und Solidarität‹ bzw. mit ›Geld, Macht und Kommunikation‹ drei voneinander unabhängige »Ressourcen der gesellschaftlichen Integration« (ebd., 59) am Werk, auf die die funktional ausdifferenzierten Gegenwartsgesellschaften gleichermaßen angewiesen seien. Neben den systemisch verselbständigten und institutionell stabilisierten Steuerungsmedien von Geld und Macht bildet dabei die auf eine permanente lebensweltlich-kommunikative Regenerierung angewiesene gesellschaftliche Solidarität für Habermas »die *eigentlich* gefährdete Ressource« (ebd., 12; Herv. i.O.). Eine klare definitorische Bestimmung dessen, was als gesellschaft-

6 Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1981, 127-131 u. 173-179.

7 Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1992 [im Folgenden: *Habermas* 1992], 427.

liche Solidarität gelten kann und soll, liefert er nicht. Er rückt diese allerdings in die Nähe von Zivilgesellschaft, politischer Öffentlichkeit und kommunikativer Alltagspraxis und bezieht sie im Rahmen seines Modells einer deliberativen Demokratie explizit auf die »auf Verständigung oder kommunikativ erzielten Konsens angelegte politische Willensbildung«⁸, wobei er zugleich betont, dass er Solidarität nicht als einen normativen, sondern als einen gesellschaftstheoretischen Begriff verstanden wissen will (vgl. ebd., 363; Anm. 11).

Getragen ist diese dreipolige Konzeptualisierung von sozialer Integration über Geld, Macht und Solidarität von der Hoffnung, dass »Solidarität und Gemeinwohlorientierung als eine *dritte Quelle* der gesellschaftlichen Integration« der Dominanz von Markt und Staat, von individuellem Eigeninteresse und administrativer Macht entgegenwirken könnten, da sie, wie Habermas mit Nachdruck betont, »genetisch wie normativ betrachtet, Vorrang genießen« (ebd., 327; Herv. i.O.). Mit anderen Worten: »Die sozialintegrative Kraft der Solidarität [...] soll sich über weit ausgefächerte autonome Öffentlichkeiten und rechtsstaatlich institutionalisierte Verfahren der demokratischen Meinungs- und Willensbildung entfalten und über das Rechtsmedium auch gegen die beiden anderen Mechanismen gesellschaftlicher Integration, Geld und administrative Macht, behaupten können.« (ebd., 363)

Hier bleibt jedoch ungeklärt, ob eine solche Solidarität allein auf einer national begrenzten politischen Öffentlichkeit und den ihr entsprechenden staatsbürgerlichen Identitäten aufrufen kann und insofern partikular bleibt, oder ob sie sich im Sinne des universalistischen Menschenrechtskonzepts der europäischen Moderne konsequent zur »Solidarität mit allem, was Menschenantlitz trägt«⁹, ausweiten lassen muss – und wie sie sich dann noch von der normativen Idee der Gerechtigkeit abhebt. Habermas' Interesse an der Ausweitung »staatsbürgerlicher Solidarität unter Gesichtspunkten des egalitären Universalismus« hin zu einer »Solidarität unter ›Anderen‹«¹⁰ stößt jedenfalls auf das Problem, dass die Unterschiede zwischen Solidaritäts- und Gerechtigkeitsbeziehungen, zwischen notwendigerweise partikularen, weil sozial eingelebten Gemeinschafts- und notwendigerweise universalistischen, weil formal-abstrakt verfassten Rechtsverhältnissen, diffus werden, denn: »Eine Rechtspflicht zur Solidarität wäre ein hölzernes Eisen« (Habermas 2005,

8 Jürgen Habermas, Drei normative Modelle der Demokratie, in: Ders., Die Einbeziehung des Anderen, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1996, 277-291, 278.

9 Jürgen Habermas, Gerechtigkeit und Solidarität. Zur Diskussion über ›Stufe 6‹ (1986), in: Ders., Erläuterungen zur Diskursethik, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1991, 49-76 [im Folgenden: Habermas 1991], 72.

10 Jürgen Habermas, Kulturelle Gleichbehandlung – und die Grenzen eines Postmodernen Liberalismus (2003), in: Ders., Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2005, 279-323 [im Folgenden: Habermas 2005], 282.

283) und könnte, wie er betont, dem originären Eigenwert solidarischer Beziehungen und Zusammenhänge nicht gerecht werden.

Wie sehr sich hier gesellschaftstheoretische und moralphilosophische Fragen in die Quere kommen, wird auch daran deutlich, dass Habermas die Solidarität an vielen Stellen seines Werkes ohnehin eher normativ als Moralprinzip führt und die Prinzipien der Gerechtigkeit und der Solidarität »zwei Aspekte derselben Sache« (Habermas 1991, 70) sein lässt.¹¹ Dabei hat Habermas durchaus ein Gespür für die Ideologieträchtigkeit der Solidaritätssemantik, wenn er an den »Charakter von erzwungener Opferbereitschaft für ein kollektives Selbstbehauptungssystem« erinnert, »das in vormodernen Formen der Solidarität stets mitschwingt. Auf die Formel des ›Alle für Einen, und Einer für Alle‹ kann sich die Formel ›Führer befehl, wir folgen Dir‹ – wie auf den Plakatsäulen meiner Jugend in Nazi-Deutschland – reimen, weil in dem traditionalistischen Sinn von Solidarität die Genossenschaft mit der Gefolgschaft verflochten blieb.« (ebd., 70f.)

Ob sich die »moderne« Solidarität nun überzeugend als ein empirisch-soziales Phänomen und zugleich als ein moralisch-normatives Postulat bestimmen lässt und ob sie am Ende konstitutiv gemeinschaftlich-partikular bleiben muss oder menschenrechtlich-universalistisch auftreten kann und soll, bleibt bei Habermas insgesamt jedenfalls unbestimmt. Dies ändert jedoch nichts daran, dass er auf die Strahlkraft dieses Konzepts weder gesellschaftstheoretisch noch moralphilosophisch zu verzichten bereit ist.

Ähnlich wie Habermas will auch der Habermas-Schüler Axel Honneth die Kategorie der Solidarität in seinem Versuch, »die Grundlagen einer normativ gehaltvollen Gesellschaftstheorie zu entwickeln«¹², affirmativ in Anspruch nehmen und in seine um das Konzept der Anerkennung kreisende Sozialphilosophie integrieren. Durkheims Theorie der Arbeitsteilung und soziologische Überlegungen zur Frage nach dem Verhältnis von Sozial- und Systemintegration spielen hier aber keine zentrale Rolle, da Honneth sich von vornherein auf das sozialintegrative Feld der Normativität fokussiert. So unterscheidet er in seiner Habilitationsschrift aus dem Jahr 1992 mit Liebe, Recht und Solidarität drei verschiedene Sphären intersubjektiver Anerkennung. »Solidarität« verwendet er dabei schlicht als Synonym zu »Wertschätzung«, wenn er für intersubjektive Wahrnehmungs- und Begegnungsmuster »einer bis ins Affektive hineinreichenden Anerkennung« (Honneth 1992, 44), die Hegel als »wechselseitige Anschauung« bezeichnet habe (vgl. ebd. u. 146), den

11 »*Gerechtigkeit* bezieht sich auf die gleichen Freiheiten unvertretbarer und sich selbst bestimmender Individuen, während sich *Solidarität* auf das Wohl der in einer intersubjektiv geteilten Lebensform verschwisterten Genossen bezieht – und damit auch auf die Erhaltung der Integrität dieser Lebensform selbst.« (Habermas 1991, 70; Herv. i.O.)

12 Axel Honneth, Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1992 [im Folgenden: Honneth 1992], 7.

charmanter klingenden Solidaritätsbegriff in Anspruch nimmt. Denn, so Honneth, »um zu einem ungebrochenen Selbstverhältnis gelangen zu können, bedürfen menschliche Subjekte über die Erfahrung von affektiver Zuwendung und rechtlicher Anerkennung hinaus stets auch noch einer sozialen Wertschätzung, die es ihnen erlaubt, sich auf ihre konkreten Eigenschaften und Fähigkeiten positiv zu beziehen« (ebd., 196). Dementsprechend definiert Honneth Solidarität hier als »eine Art von Interaktionsverhältnis [...], in dem die Subjekte wechselseitig an ihren unterschiedlichen Lebenswegen Anteil nehmen, weil sie sich untereinander auf symmetrische Weise wertschätzen« (ebd., 208).¹³

Unter den Bedingungen heutiger Gesellschaften könne sich eine Person, wie Honneth einschränkend ergänzt, allerdings nur dann als sozial wertvoll empfinden, »wenn sie sich in Leistungen anerkannt weiß, die sie gerade nicht mit anderen unterschiedslos teilt« (ebd., 203), sodass die Kategorie der Solidarität hier in eine eigentümliche Nähe zur Kategorie der Leistungsgerechtigkeit gerät; eine Nähe, die im Jahr 2003, in der Debatte zwischen Axel Honneth und Nancy Fraser über Anerkennung und Umverteilung,¹⁴ dazu führt, dass Honneth die Anerkennungstrias von »Liebe, Recht und Solidarität« durch die Trias von »Liebe, Recht und Leistung« ersetzt. Hier spricht er durchaus affirmativ »von der kapitalistischen Gesellschaft als einer institutionalisierten Anerkennungsordnung«, in der es um einen moralisch motivierten Kampf »um die Deutung und Bewertung des Anerkennungsprinzips der »Leistung« gehe.¹⁵ Denn in dem Maße, wie sich »das individualistische Leistungsprinzip« in der europäischen Moderne »nach der Auflösung der ständischen Statushierarchie als neues Kriterium der sozialen Wertschätzung« (Honneth 2003, 174) herausbilde, seien es nun, so Honneth, »die drei Grundsätze der Liebe, der Gleichheit und des Verdienstes, die zusammengenommen bestimmen, was gegenwärtig

13 In seiner großen Studie *Das Recht der Freiheit* aus dem Jahr 2011 greift Honneth diese Intuition historisch und systematisch breit auf und entwickelt sie nicht zuletzt im Blick auf den Markt als mögliches »System sozialer Freiheit« differenziert weiter (Axel Honneth, *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Berlin: Suhrkamp 2011, 317-470, 386). Dabei kommt er ausführlich auf Hegel und Durkheim zu sprechen; das solidaristische Motiv einer aus der Arbeitsteilung entstehenden *de facto*-Solidarität spielt dabei aber empirisch wie normativ keine Rolle.

14 Nancy Fraser/Axel Honneth, *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2003 [im Folgenden: *Fraser/Honneth 2003*].

15 Axel Honneth, *Umverteilung als Anerkennung. Eine Erwiderung auf Nancy Fraser*, in: Fraser/Honneth 2003, 129-224 [im Folgenden: *Honneth 2003*], 162.

unter der Idee der sozialen Gerechtigkeit verstanden werden sollte« (ebd., 207).¹⁶ Der Begriff der Solidarität wird dabei gesellschaftstheoretisch und normativ fallen gelassen.

Freiheit, Demokratie, Gemeinschaft? Republikanische und pragmatische Perspektiven

Während sich der Begriff der Solidarität bei Honneth verflüchtigt, versucht ihn Hauke Brunkhorst, der ebenfalls in der Theorietradition der jüngeren ›Frankfurter Schule‹ steht,¹⁷ vor allem für eine politische Reformperspektive auf postnationaler Ebene fruchtbar zu machen. Er macht sich für ein Konzept radikaldemokratischer Solidarität stark und betont, dass »das egalitäre Solidaritätsverständnis der jüdisch-christlichen Tradition Europas« in den modernen Gesellschaften »mit dem Begriff der Demokratie« zusammenfalle. Denn nach den Freiheitsaufbrüchen der Französischen Revolution könne man Solidarität nicht mehr, wie noch in der Antike, »mit den Freundschaftsbanden einer Bürgerelite identifizieren«. ¹⁸ Heute sei sie »nichts anderes als die demokratische Realisierung individueller Freiheit« (Brunkhorst 2002, 12), da das »Band der Solidarität [...] in der modernen Demokratie mit dem Band demokratischer Legitimation identisch« (ebd., 231) sei. Im Blick auf demokratisch-rechtsstaatliche Ordnungen über die nationalstaatliche Ebene hinaus fokussiert Brunkhorst dabei vor allem auf die jüngeren Prozesse der »Entwicklung einer globalen Rechtsordnung« und einer »Verstetigung postnationalen Verfassungsrechts«, die bereits »mit einem Minimum an Solidarität« aufwarteten, auch wenn ihnen bis heute »die politisch inklusive, demokratische Solidarität« fehle (ebd., 18). Es komme deshalb darauf an, eine »demokratische Solidarität unter Fremden« auf

16 In *Das Recht der Freiheit* ist der Fokus auf die Kategorien von Leistung und Verdienst dann wieder deutlich zurückgenommen worden, ohne dass dies eigens ausgewiesen und begründet würde.

17 In dieser Theorietradition steht auch die Dissertation von *Franziska Dübgen*, *Was ist gerecht? Kennzeichen einer transnationalen solidarischen Politik*, Frankfurt/M.-New York: Campus 2014, die dem Thema der Solidarität ein umfangreiches Kapitel widmet (ebd., 240-294). Dübgen versucht, Solidarität »primär als vernunftgeleitete Praktik der Gerechtigkeit« zu bestimmen, »die auf einer gemeinsam geführten politischen Kommunikation fußt« (ebd., 246). Im Sinne einer »reflexiven Solidarität« geht es ihr im Rahmen einer »philosophischen Suche nach einer neuen Politik der Solidarität« (ebd., 296) darum, Solidarität als dialektischen »Gegenpol der Gerechtigkeit« (ebd., 299) in den Blick zu nehmen. Die solidaristischen Theorien spielen dabei keine Rolle.

18 *Hauke Brunkhorst*, *Solidarität. Von der Bürgerfreundschaft zur globalen Rechtsgenossenschaft*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2002 [im Folgenden: *Brunkhorst* 2002], 7.

den Weg zu bringen; und diese werde in dem Maße möglich, wie es republikanischen Aktivbürgerinnen und -bürgern und ihren politischen Öffentlichkeiten gelinge, »die alte Idee des aufklärerischen Kontraktualismus der Französischen Revolution (Rousseau, Kant), *Fremde* »unter Rechtsgesetzen und gemeinsamen politischen Verfahren und Handlungen« zusammenzuführen, ein zweites Mal und diesmal jenseits der Grenzen des Nationalstaates zu verwirklichen« (ebd., 228; Herv. i.O.). Warum sich Brunkhorst in seinen Überlegungen zu einer demokratietheoretischen Konzeption globaler Rechtsgenossenschaft so nachdrücklich auf den Begriff der Solidarität bezieht, erschließt sich freilich nicht; derartige Fragestellungen sind dem Solidaritätsdiskurs der europäischen Moderne jedenfalls eher fremd. Deshalb dürfte sich auch hier das in den normativen Selbstverständigungsdebatten der Gegenwart so häufig anzutreffende Phänomen zeigen, den modern und charmant klingenden Begriff der Solidarität – ungeachtet seiner eigentlichen Bedeutungsschichten – möglichst oft und möglichst nachhaltig für die je eigenen Theorieintentionen in Anspruch zu nehmen.

In der seit den 1980er Jahren von den USA ausgehenden kommunitaristischen Bewegung, die sich gegen die Wahrnehmungsmuster und Standardtheoreme der liberalen politischen Philosophie Amerikas richtet, die »Defizite liberaler Theorie«¹⁹ ins Zentrum der Aufmerksamkeit rückt und dem freiheitlich-individualistischen Wertekanon des Liberalismus den vermeintlichen Vorrang von *community values* entgegenstellt, finden sich überraschenderweise kaum systematische Ausführungen und Reflexionen zum Konzept der Solidarität, obwohl hier inhaltliche Nähe und Gemeinsamkeiten zur solidaristischen Tradition auf der Hand liegen. Schaut man auf prominente Autoren wie Michael Sandel, Amitai Etzioni, Alasdair MacIntyre, Michael Walzer und Charles Taylor, die sich – bei aller Unterschiedlichkeit – durch gewisse Nähe zu kommunitaristischen Intuitionen kennzeichnen, so stellt man ein weitgehendes Fehlen systematischer gesellschaftstheoretischer Reflexionen zur Solidaritätskategorie fest. Und wenn doch einmal von Solidarität die Rede ist, dann fungiert der Begriff zumeist schlicht als Synonym für Hilfsbereitschaft, Mitmenschlichkeit und Zusammengehörigkeitsgefühl. Die durkheimsche Frage, ob und wie die komplexen Differenzierungsprozesse arbeitsteiliger Gesellschaften zur Entwicklung einer ebenso posttraditionalen wie postliberalen Solidarität beitragen könnten, wird hier in der Regel nicht thematisiert.

19 Vgl. *pars pro toto* – und ohne die erheblichen theoretisch-normativen Differenzen innerhalb des »kommunitaristischen Lagers« geringschätzen zu wollen: Michael Walzer, *Vernunft, Politik und Leidenschaft. Defizite liberaler Theorie*, Frankfurt/M.: Fischer 1999; Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge: Cambridge University Press 1982; Amitai Etzioni/Andrew Volmert/Elanit Rothschild (Hg.), *The Communitarian Reader. Beyond the Essentials*, Lanham: Rowman & Littlefield 2004.

Ähnliches gilt auch für das neopragmatistische Theorieangebot von Richard Rorty, der in den 1980er Jahren in den Titeln seiner Bücher und Aufsatzsammlungen gerne auf den Begriff der Solidarität zurückgriff, sich selbst als »Parteigänger der Solidarität«²⁰ bezeichnete und seine an Kontingenzbewusstsein, Ironie und Pluralität orientierten neopragmatistischen Konzepte sogar explizit als eine »Philosophie der Solidarität«²¹ zu präsentieren versuchte. Rorty fasst Solidarität als »das wechselseitige Erkennen der Menschlichkeit, die uns allen gemeinsam ist«²²; und er zeigt sich davon überzeugt, »daß es tatsächlich so etwas wie moralischen Fortschritt gibt und daß dieser Fortschritt wirklich in Richtung auf mehr Solidarität geht« (Rorty 1989, 310). Allerdings dürfe man sich diese Solidarität nicht – wie in der metaphysisch-begriffsrealistischen Tradition der abendländischen Philosophie – »als das Wiedererkennen eines Kern-Selbst, des wesentlich Menschlichen in allen Menschen, vorstellen« (ebd.), so als sei dieses etwas, »das schon besteht, bevor wir es erkannt haben« (ebd., 317). Vielmehr sei die menschliche Solidarität ein durch und durch historisch kontingentes Produkt der sozialen und moralischen Entwicklung der westeuropäischen Gesellschaften und ihrer Mitglieder. Gerade als solche könne man sie aber bestimmen als »die Fähigkeit, auch Menschen, die himmelweit verschieden von uns sind, doch zu »uns« zu zählen« – und dabei »immer mehr zu sehen, daß traditionelle Unterschiede (zwischen Stämmen, Religionen, Rassen, Gebräuchen und dergleichen Unterschiede) vernachlässigbar sind im Vergleich zu den Ähnlichkeiten im Hinblick auf Schmerz und Demütigung« (ebd., 310). Die Traditionen der Solidaritätssoziologie von Comte und Durkheim kommen bei Rorty aber ebensowenig vor wie die republikanischen Theoriebemühungen des *solidarisme*, in denen er in vielfacher Hinsicht wertvolle Anregungen und Ergänzungen hätte finden können.

Zur Solidarität verpflichtet? Rechts- und moralphilosophische Reflexionen

Ähnlich wie in den gesellschaftstheoretischen Diskursen der Gegenwart spielen Anregungen und Impulse des solidaristischen Denkens auch in der heutigen Rechts- und Moralphilosophie keine Rolle. Allerdings macht sich hier in den letzten Jahren in Ansätzen ein neues – allerdings völlig soziologiefreies – Interesse an der Leitse-

20 Richard Rorty, Solidarität oder Objektivität? (1986), in: Ders., Solidarität oder Objektivität? Drei philosophische Essays, Stuttgart: Reclam 1988 [im Folgenden: Rorty 1988], 11–37, 31.

21 »Ich habe, wie gesagt, den Eindruck, daß der Pragmatismus keine Philosophie der Verzweiflung ist, sondern eine Philosophie der Solidarität.« (Rorty 1988, 31)

22 Richard Rorty, Kontingenz, Ironie und Solidarität (1989), Frankfurt/M.: Suhrkamp 1989 [im Folgenden: Rorty 1989], 306.

mantik der Solidarität bemerkbar, wie sich an zwei aktuellen moralphilosophischen Dissertationen ablesen lässt, die sich systematisch um eine begrifflich trennscharfe Fassung des Konzepts der Solidarität bemühen, sich dabei allerdings durchgehend im Theorierahmen der ›Pflichtenlehren des 18. Jahrhunderts‹ bewegen und die soziologischen Solidaritätslektionen des 19. Jahrhunderts unbeachtet lassen.²³

So schlägt Simon Derpmann vor, den Solidaritätsbegriff – im Unterschied zur Rede von Gerechtigkeit, Hilfsbereitschaft oder Brüderlichkeit – zu reservieren für »besondere normative Erwartungen, die Angehörige solidarischer Gemeinschaften aneinander richten«, wobei diese Erwartungen ihre moralische Dignität vor allem daraus beziehen, dass sich Personen auf der Grundlage dieser Angehörigkeiten darüber vergewissern, »welche geteilten Überzeugungen und Zwecke für sie so grundlegend sind, dass sie diese nicht aufgeben können, ohne sich damit einen Verlust zuzufügen oder ihr Selbstverständnis zu beschädigen« (Derpmann 2013, 13). Solidarität zielt demnach auf einen moralischen Anspruch, der über die bloße Achtung anderer in spezifischer Weise hinausgehe. Allerdings bestehe hier, wie Derpmann notiert, die Gefahr, auch »zweifelhafte Loyalitäten« auszuzeichnen und »Solidarität als Antrieb von Anfeindung und Ressentiment« zu fassen (ebd., 15), sodass »die moralphilosophische Auseinandersetzung mit Solidarität diejenigen – vermeintlichen – Solidaritäten identifizieren [muss], die keine moralische Geltung beanspruchen können« (ebd., 18).

Ähnlich bestimmt auch Jörg Löschke Solidarität als ein moralisches Konzept, »das dazu auffordert, bestimmten Personen, die in einer identitätskonstituierenden Beziehung zu dem Forderungsadressaten stehen, bei der Durchsetzung moralisch gebotener Ziele zu helfen« (Löschke 2015, 14), wobei er diese ›Solidaritätspflichten‹ in einem breiten Sinne auf verschiedene »Solidaritätsgruppen als partizipatorische Gruppen« (ebd., 206) bezieht und keineswegs nur auf soziale Nahbeziehungen beschränkt wissen will. Solidaritätspflichten machen es Löschke zufolge – im Unterschied zu den Prinzipien von Unparteilichkeit und Universalität – möglich, »die Menge der moralisch gebotenen Hilfspflichten« so aufzuteilen, »dass jeder Akteur nur eine bestimmte Teilmenge erfüllen muss. Dies verhindert Überforderungseffekte und erzeugt spezielle Pflichten« (ebd., 16). Löschke betont dabei explizit, dass sich dieses Konzept von Solidaritätspflichten nicht mit dem kantischen Pflichtenbegriff in Einklang bringen lasse, weil hier sehr wohl Pflichtenkollisionen möglich seien. Und es bleibe dabei auch, wie er einräumt, ungeklärt, was zu tun sei, wenn »ein Akteur seinen Teil der moralischen Arbeit nicht erfüllt« (ebd., 207).

23 Simon Derpmann, *Gründe der Solidarität*, Münster: Mentis 2013 [im Folgenden: *Derpmann* 2013]; Jörg Löschke, *Solidarität als moralische Arbeitsteilung*, Münster: Mentis 2015 [im Folgenden: *Löschke* 2015].

Es geht in diesen rechts- und moralphilosophischen Reflexionen zur Solidarität also zentral um die schon im solidaristischen Diskurs des späten 19. Jahrhunderts anhängige und bis heute nicht hinreichend geklärte Frage, ob und wie sich Inhalte und Ausmaße, Rechte und Pflichten eines ›solidarischen Handelns‹ plausibel bestimmen und trennscharf von Recht und Gerechtigkeit, von Nothilfe und Sympathie, von ›Liebe, Mitleid und Barmherzigkeit‹ (Kurt Eisner) unterscheiden lassen. Dabei gerät allerdings kaum die Frage in den Blick, ob es angesichts der Fülle bereitstehender Alternativbegriffe überhaupt sinnvoll und notwendig ist, auch das Konzept der Solidarität noch auf das enge Feld der Moral zu schicken, um hier in der Konkurrenz zu alternativen Moralkonzepten noch einen eigenen Themenbereich für sich zu erobern – oder ob es nicht doch sinnvoller wäre, den Topos der Solidarität primär als deskriptiven Analysebegriff der Sozialwissenschaften zu verwenden und dessen moralische Dimension über die solidaristische Unterscheidung zwischen *solidarité de fait* und *solidarité devoir* einzuholen.

Liberaler Solidarität? Individuelle Moral und Sozialstaatskritik

Dass sich auch im Milieu der dezidiert liberal auftretenden politischen Theorie und Publizistik kaum Versuche ausmachen lassen, den Solidaritätsbegriff für die normativen Selbstverständigungsdebatten der Gegenwart fruchtbar zu machen, ist dagegen heute wenig verwunderlich, denn hier steht die politische Rede von der Solidarität – seit den Zeiten Frédéric Bastiats – durchgehend im Verdacht, einem sozialistischen Umverteilungsstaat das Wort zu reden. In diesem Sinne gilt das Konzept der Solidarität in den Wahrnehmungsmustern markoliberaler Ökonomie und Philosophie in der Regel nur noch als ein durch und durch vorwissenschaftlicher Moralbegriff, der einer theoretisch-rationalen Konzeptualisierung unzugänglich sei und deshalb nicht zum Gegenstand politischer und ökonomischer Theoriebildung taue. So wird die Kategorie der Solidarität im gegenwärtigen liberalen Diskurs denn auch, sofern sie überhaupt bemüht wird, zumeist energisch entpolitisiert, auf private Tugendhaftigkeit enggeführt und auf dieser Basis dann gerne gegen die politischen Umverteilungsambitionen des Wohlfahrtsstaates in Stellung gebracht. In diesem Sinne plädiert etwa Sascha Tamm vom ›Liberalen Institut‹ der Friedrich-Naumann-Stiftung in einem knappen Text energisch dafür, solidarisches Handeln »als individuelles, von den einzelnen Menschen selbst verantwortetes Handeln« zu verstehen, und zwar aus einem doppelten Grund:

»Erstens: Nur eine derartige Solidarität kann aus einer moralischen Perspektive den einzelnen Individuen zugerechnet und damit auch hoch angerechnet werden. Nur wer Alternativen hat und sich für eine von ihnen entscheidet, kann dafür gelobt (oder auch kritisiert) werden. Die Einzahler in die Sozialversicherungen handeln aus dieser Perspektive nicht in moralisch

wertvoller Weise – denn sie sind gezwungen, zu zahlen. Zweitens: Nur eine auf freiwilligem Handeln aufgebaute Solidarität ist mit dem Grundwert der individuellen Freiheit vollständig vereinbar. Alle Formen der durch Staaten erzwungenen Solidarität stehen mit der Freiheit der Menschen in einem kaum auflösbaren Widerspruch.«²⁴

Deshalb gelte, dass »auf Zwang aufgebaute Sozialsysteme und staatliche Umverteilung« nicht in der Lage seien, »Anreize für moralisch wertvolles, solidarisches Handeln« zu geben. Vielmehr nähmen sie dem Einzelnen »Chancen für solidarisches Handeln, für die freiwillige Übernahme von Verantwortung«; und damit leiteten sie, so Tamm, »langfristig keinen Beitrag zur Förderung von Zusammenhalt und Bindung an eine Gesellschaft, sondern bewirken eher das Gegenteil« (Tamm 2013, 47).

Allerdings kann die Rede von der Solidarität im liberalen Theoriemilieu auch eine überraschende politische Aufwertung erfahren und affirmativ gegen den vermeintlich »wuchernden« Wohlfahrtsstaat in Stellung gebracht werden. Hier ist etwa Wolfgang Kersting zu nennen, der seit den späten 1990er Jahren mit polemischer Vehemenz eine Differenzierung zwischen einer gerechtigkeits- und einer solidaritätstheoretischen Begründung des Wohlfahrtsstaates einfordert.²⁵ Weil der real existierende Sozialstaat zur »Betreuungsmaschinerie und Entmündigungsagentur« verkommen sei, der eine »ebenso weinerliche wie dreiste Versorgungsmentalität« erzeugt habe (Kersting 2000, 399), müsse man die Leitmaximen von Gleichheit, Gerechtigkeit und Umverteilung in der Sozialpolitik radikal verabschieden und durch ein Suffizienz-Konzept ersetzen, das sich nur noch an »den Erfordernissen einer materialen Minimalausstattung bürgerlicher Lebensführung« (ebd., 377) orientiere. Denn grundsätzlich gelte: »Protagonist des Liberalismus ist das freie Individuum, das handlungsmächtig ist und in seiner Lebensführung von fremder Unterstützung unabhängig ist, das über sich frei verfügen kann und sich die erforderlichen Ressourcen für die Befriedigung seiner Bedürfnisse und Interessen selbst erarbeiten kann.« (Kersting 1998, 426)

Ein solcher suffizienzbasierter Sozialstaat orientiere sich nicht an normativen Leitbildern einer »Ausdehnung menschenrechtlicher Gleichheit auf den Bereich der Güterversorgung«; vielmehr ziehe er seine Legitimation allein aus einem von den Gesellschaftsmitgliedern bewusst getroffenen »politischen Entschluß zu kollektiver Unterstützung bedürftiger Bürger« (Kersting 2000, 378; i.O. herv.), d.h. aus einem

24 Sascha Tamm, Solidarität aus freiheitlicher Perspektive, in: Aus Politik und Zeitgeschichte (»Politische Grundwerte«) 34-36/2013, 45-47 [im Folgenden: Tamm 2013], 47.

25 Vgl. Wolfgang Kersting, Internationale Solidarität, in: Kurt Bayertz (Hg.), Solidarität. Begriff und Problem, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1998, 411-429 [im Folgenden: Kersting 1998]; Ders., Theorien der sozialen Gerechtigkeit, Stuttgart: Metzler 2000 [im Folgenden: Kersting 2000], bes. 376-403.

»Akt politischer Selbstbestimmung«, in dem sich die Staatsbürger »zur mitbürgerlichen Anteilnahme verpflichten und dafür sorgen, daß all die Mitbürger, die sich nicht selbst versorgen können, mit dem, was für eine bürgerliche Lebensführung erforderlich ist, versehen werden« (ebd., 397), um sich dann in der »Eigenverantwortlichkeits- und Selbständigkeitsschule des Wettbewerbsmarktes« (ebd., 271) behaupten und bewähren zu können.

Für Kersting, der sich in diesem Zusammenhang explizit auf Kant und die »Pflichtenlehre des 18. Jahrhunderts« (ebd., 394) beruft, geht es hier nicht um universalistische Rechtsansprüche, auch nicht um allgemein verpflichtende Regeln der Hilfeleistung, sondern um Normen einer Solidarität, die konstitutiv partikularistischer Natur ist und nur »Mitglieder einer bestimmten sozialen Gemeinschaft« (ebd., 383; vgl. auch Kersting 1998, 413-415) betreffe; und zwar nach Maßgabe der jeweiligen, auf Klugheits- und Effizienzüberlegungen beruhenden politischen Entscheidungen dieser Gemeinschaft. Dieser von universalistischen Rechtsansprüchen abgekoppelte und den jeweils kontingenten Rahmenbedingungen politischer Entscheidung überantwortete »Sozialstaat der Solidarität« (Kersting 2000, 385) müsse sich deshalb im Namen des »Okkasionalismus der Solidarität« (ebd., 387) weigern, »Gleichheit und Ungleichheit zu moralisieren« (ebd., 386).

Kersting bringt sich mit dieser »okkasionalen« Solidaritätskonzeption in einen bewussten Gegensatz zu bisherigen Bemühungen der politischen Philosophie, wohlfahrtsstaatliche Unterstützungsrechte und Umverteilungspflichten ebenfalls mit dem Solidaritätsargument zu begründen. Hier finden sich in der Tat Argumentationsmuster, in denen solidaristische Theoriemotive mitunter durchaus eine wichtige Rolle spielen, auch wenn sie als solche nicht ausgewiesen werden. So sieht etwa Kurt Bayertz die Legitimationsgrundlagen des modernen Sozialstaates ebenfalls in – allerdings nicht auf freiwillig-okkasionale Klugheitsüberlegungen enggeführten – Solidaritätspflichten begründet. Er betont, dass die sozialen Unterscheide zwischen den Menschen nicht, wie im liberalen bzw. libertären Theoriemilieu hartnäckig suggeriert, allein aus »den natürlichen Unterschieden zwischen den Individuen«²⁶, also aus moralisch neutralen Differenzen des Glücks und der Begabungen resultieren, sondern wesentlich in gesellschaftlichen Ursachen gründen. Denn auch das Glück des einsamen Goldsuchers sei für diesen, wie Bayertz betont, nur dann bedeutsam, »wenn es andere Menschen gibt, die an Gold interessiert sind und als Tauschpartner zur Verfügung stehen« (Bayertz 1996, 314f.). Und auch die besondere individuelle Begabung des Einzelnen bringe ihm nur dann materielle Vorteile, wenn sie auf eine entsprechende »Wertschätzung der Gesellschaft« treffe (ebd., 315). Deshalb gelte, wie Bayertz ganz auf der – von ihm allerdings nicht erwähnten – solidaristischen Argumentationslinie betont: »Wenn erst die Wertschätzung der

26 Kurt Bayertz, Staat und Solidarität, in: Ders. (Hg.), Politik und Ethik, Stuttgart: Reclam 1996, 305-329 [im Folgenden: Bayertz 1996], 314.

Gesellschaft eine bestimmte natürliche Eigenschaft zur ›Begabung‹ macht und ein zufälliges Ereignis zum ›Glück‹, dann sollten die Früchte, die eine solche ›Begabung‹ oder ein solches ›Glück‹ zeitigt, nicht mehr ausschließlich individuell beansprucht werden.« (ebd.)²⁷

Allerdings weist Bayertz an anderer Stelle selbst darauf hin, dass der Rekurs auf das Solidaritätsargument zur Begründung sozialer Teilhaberechte im Wohlfahrtsstaat in hohem Maße problematisch sei, zumindest dann, wenn man Solidaritätspflichten letztlich auf Freiwilligkeit gründen will. Der Sozialstaat sei nämlich durch Verrechtlichung und Institutionalisierung gekennzeichnet; und nicht dadurch, dass in ihm »moralische Ideale oder Pflichten zur Unterstützung Bedürftiger bestehen«²⁸. Und da es, so Bayertz, unstrittig sein dürfte, »daß von ›Solidarität‹ nur dort die Rede sein kann, wo Hilfeleistungen freiwillig und aus einem Gefühl der Verbundenheit heraus erfolgen« (Bayertz 1998b, 37), sei es wenig plausibel, sozialstaatliche Leistungen »unter dem Begriff der Solidarität zu subsumieren« (ebd.). Stattdessen gehe es hier um Fragen staatsbürgerlicher Teilhaberechte und damit verbundener sozialer Gerechtigkeit, für deren Klärung »ein Rekurs auf den Solidaritätsbegriff [...] überhaupt nicht erforderlich« sei, denn: »Gerechtigkeit erfordert keine gruppenspezifische Gemeinsamkeit und keine emotionale Verbundenheit, sondern beruht auf der distanzierten Betrachtung und Abwägung konkurrierender Ansprüche von einem unparteilichen Standpunkt aus.« (ebd., 40) Dass dieser scheinbar so rigide und so selbstverständliche Gegensatz von freiwilliger Solidarität und sozialer Gerechtigkeit, von ›Gefühl der Verbundenheit‹ und ›distanzierter Be-

27 Ähnlich beklagen auch Karl Otto Hondrich/Claudia Koch-Arzberger, Solidarität in der modernen Gesellschaft, Frankfurt/M.: Fischer 1992 [im Folgenden: *Hondrich/Koch-Arzberger* 1992], dass in der aktuellen Sozialstaatsdebatte die Einsicht in die sozialen Kontexte und Voraussetzungen individueller Freiheits- und Entfaltungschancen »nahezu völlig« (ebd., 40) fehle. Und ganz in solidaristischer Diktion notieren sie: »Tüchtigkeit und Reichtum sind nur scheinbar bzw. nur zum Teil das Verdienst von Individuen; vielmehr sind sie das Resultat einer bestimmten Gesellschaftsform [...]. Die Einsicht, daß Solidarität im Sozialstaat nicht nur humanitär, sondern auch soziologisch, also in handfesten sozialen Zusammenhängen begründet ist, müßte in einem Programm für die politische Bildung entwickelt werden.« (ebd., 41) Auch John Rawls notiert in seiner *Theorie der Gerechtigkeit* diesbezüglich: »Der Grad der Entwicklung und Betätigung natürlicher Fähigkeiten hängt von allen möglichen gesellschaftlichen Verhältnissen und klassengebundenen Einstellungen ab. Selbst die Bereitschaft zum Einsatz, zur Bemühung, die im üblichen Sinne verdienstvoll ist, hängt noch von günstigen Familienumständen und gesellschaftlichen Verhältnissen ab.« (*John Rawls*, Eine Theorie der Gerechtigkeit (1971), Frankfurt/M.: Suhrkamp 1975 [im Folgenden: *Rawls* 1975, 94]

28 Kurt Bayertz, Begriff und Problem der Solidarität, in: Ders. 1998, 11-53 [im Folgenden: *Bayertz* 1998b], 37; Herv. i.O.

trachtung«, von sozialwissenschaftlicher Faktizität und normativer Verbindlichkeit den zentralen Einsichten der französischen Solidaritätssoziologie und der politischen Theorie des *solidarisme* nicht zu entsprechen vermag, ist dabei offensichtlich.

Insgesamt lässt sich vor diesem Hintergrund festhalten, dass die potenzielle Leistungsfähigkeit der Traditionen des solidaristischen Denkens für eine normative Theorie des modernen Wohlfahrtsstaates in der politischen Philosophie der Gegenwart nicht systematisch reflektiert und diskutiert wird. Stattdessen scheinen die politischen Selbstverständigungsdebatten über Recht und Freiheit, Demokratie und Wohlfahrtsstaat gegenwärtig von den Mentalitätslagen liberal-individualistischer Sozialphilosophien beherrscht zu werden, die die politische Kultur der Bundesrepublik seit den 1990er Jahren in einer zuvor kaum für möglich gehaltenen Wucht zu überschwemmen vermochten. Die seit dieser Zeit omnipräsenten – und erneut das Normativitätsprofil des 18. Jahrhunderts aufrufenden – Gegensatzpaare von Markt versus Staat, Individuum versus Kollektiv, Unabhängigkeit versus Gebundenheit, Eigenverantwortung versus Fremdverpflichtung fallen dabei in eklatanter Weise hinter die im späten 19. Jahrhundert entdeckten solidaristischen Einsichten in das ›gleichzeitige Wachstum des individuellen und des sozialen Lebens‹ (Alfred Fouillée) zurück. Und sie machen damit einmal mehr deutlich, in welchem Ausmaß es im 20. Jahrhundert zu einem vollständigen Abbruch der solidaritätstheoretischen Aufbrüche dieser Zeit gekommen ist.

Der Begriff der Solidarität wird in den politisch-moralischen Selbstverständigungsdebatten der Gegenwart nahezu ausschließlich als soziales (Klein-)Gruppenphänomen oder als moralisches Tugendkonzept gehandelt, ohne noch im Blick zu haben, dass die Solidarität in der politischen Moderne von Anfang an – im bewussten Gegensatz zu ›Liebe, Mitleid und Barmherzigkeit‹ – als makrosoziologische Fundamentalkategorie zur Beschreibung der zunehmenden gesellschaftlichen Abhängigkeits- und Verstrickungsverhältnisse fungierte, die die sozialen Lebensbedingungen moderner Gesellschaften in ihren nationalen wie internationalen Kontexten heute mehr denn je kennzeichnen. Ob sich dieser dramatische Zerfallsprozess der gleichermaßen sozialwissenschaftlich wie sozialmoralisch verfassten Solidaritätssemantik des 19. Jahrhunderts, die die geschichts- und gesellschaftslosen Moralkonzepte der Aufklärungsphilosophie ebenso zu erden wie zu beerben versuchte, im 21. Jahrhundert – nach dem Ende der marktliberalen Euphorie der letzten Jahrzehnte – unverändert fortsetzen wird, oder ob nun Zeit und Raum für eine erinnernde Aufarbeitung dieser Verlustgeschichte entstehen, ist gegenwärtig noch nicht absehbar.

5. Postliberale Wohlfahrtsdemokratie: Ein Neustart solidaristischer Vernunft

Während Freiheit und Gleichheit, Demokratie und Gerechtigkeit in der europäischen Ideengeschichte seit langem von elaborierten philosophischen Legitimationsdiskursen begleitet werden, erscheint die Solidarität als vernachlässigtes ›Stiefkind‹ (Herfried Münkler), das kaum gesellschaftstheoretische und moralphilosophische Aufmerksamkeit erfährt. Treffender noch könnte man sie als illegitimes ›Findelkind‹ bezeichnen, denn an Zuwendung und Wertschätzung mangelt es ihr keineswegs. Schließlich kommt kaum eine Sonntagsrede ohne die emphatische Anrufung der vermeintlich verlorenen und dringend wiederzugewinnenden Solidarität aus. Dabei bleibt jedoch in der Regel unklar, was mit ihr näherhin gemeint ist und wo dieser Begriff eigentlich herkommt. Dem freiheitsrechtlichen Liberalismus jedenfalls, der eigentlichen ›Vaterfigur‹ des normativen Projekts der politischen Moderne, ist sie bis heute eher fremd und unzugänglich geblieben, auch wenn er ihr mittlerweile durchaus charmante Züge abgewinnen kann; zumindest dann, wenn sie sich mit der geschichts- und gesellschaftslosen Rolle einer unpolitischen, auf Freiwilligkeit beruhenden Haltung individueller Moralität zufrieden gibt. Dennoch bleibt eine gehörige Unsicherheit über den genetischen Code der Solidarität bestehen: Man weiß noch immer nicht so recht, ob und wie sie zur politischen Moderne gehören kann und soll und was man genau von ihr zu halten hat. Fest steht lediglich: »Es gibt bis heute keine einzige als ›klassisch‹ zu nennende Theorie der Solidarität insgesamt.« (Bayertz/Boshammer 2008, 1199)

Bei der Lektüre aktueller Solidaritätsliteratur gewinnt man zudem den Eindruck, dass die postliberalen Einsichten, die sich mit diesem Konzept in den Solidaritätstheorien des 19. Jahrhunderts, von Comte über Durkheim bis zum *solidarisme* um Fouillée, Gide und Bourgeois, verbunden haben, vollständig in Vergessenheit geraten sind. In den normativen Diskursen der Gegenwart werden solidaristische Themen und Motive, die an der soziologischen Tatsache der *de facto*-Solidarität ansetzen, nicht mehr aufgegriffen. Der als ›Sozialdoktrin eines dritten Weges jenseits von Kapitalismus und Sozialismus‹ gestartete Solidarismus wird, wenn er über-

haupt noch Erwähnung findet, zumeist nur aus ideengeschichtlicher Chronistenpflicht erwähnt und dann rasch als ›antiquiert‹ verabschiedet, wobei man sich kaum Mühe macht darzulegen, warum diese Ideen obsolet geworden sind.¹ Das schlichte Alter kann es jedenfalls nicht sein, denn schließlich ist die Idee der sozialen Solidarität als Kind des 19. Jahrhunderts deutlich jünger als die aus dem 18. Jahrhundert stammenden Grundideen individueller Freiheit und politischer Gleichheit.

Wir haben es in weiten Teilen der politischen Philosophie offensichtlich mit einer eigentümlichen Hegemonie der Normativität des 18. über das 19. Jahrhundert zu tun; einer Hegemonie, die den Eindruck erweckt, die im Zeitalter der Aufklärung entstandenen Vorstellungen von Person und Gesellschaft könnten auch heute noch hinreichende Orientierungskraft entfalten, um die Selbstverständigungsdebatten der Gegenwart adäquat zu inspirieren. Es ist jedoch grundsätzlich zu fragen, ob die Standardwahrnehmungen des politischen Liberalismus nicht längst durch solidaritätstheoretische Konzepte von Person und Gesellschaft ersetzt werden müssten, die in der Lage sind, die freiheitsrechtlichen Aufbrüche des 18. Jahrhunderts auf einem transformierten, den heutigen Komplexitätslagen des gesellschaftlichen Lebens entsprechenden Problemniveau neu auszulegen und überzeugend fortzuführen. Denn die Freiheits- und Autonomiektionen des 18. Jahrhunderts sind mit den Solidaritäts- und Komplexitätslektionen des 19. Jahrhunderts durchaus in Einklang zu bringen, auch wenn dies im Rahmen liberaler Sozialphilosophie kaum je versucht wurde.

Dazu müsste allerdings die Aufgabe, an der sich der französische *solidarisme* an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert abgearbeitet hatte und die dann merkwürdig unbeachtet liegen geblieben ist, wieder ins Zentrum gesellschaftstheoretischer Aufmerksamkeit rücken. Denn dadurch könnte erneut deutlich werden, dass das individualistische Moraldispositiv des politischen Liberalismus im Blick auf die Komplexitätslagen heutiger Gesellschaften historisch obsolet geworden ist und durch eine solidaristische Semantik der wechselseitigen Zunahme von individuellen Entfaltungschancen und sozialen Abhängigkeitsverhältnissen ersetzt werden müsste, sodass Individualität und Sozialität, personale Freiheit und soziale Verpflichtung nicht länger gegeneinander in Stellung gebracht werden können. Diese Einsicht in die unhintergehbare ›Gleichzeitigkeit des Wachstums des individuellen und des sozialen Lebens‹ hatte Alfred Fouillée schon im Jahr 1880 zum programmatischen Ausgangspunkt solidaristischer Gesellschaftstheorie erhoben und damit ein sozial-ethisches Problemniveau formuliert, das die liberale Vernunft der politischen Philosophie bis heute kaum erreicht hat.

1 Vgl. etwa Hondrich/Koch-Arzberger 1992, 11f., die den Solidarismus zwar kurz erwähnen, dann aber argumentlos konstatieren, er erscheine »von heute aus [...] antiquiert«.

Vom liberalen zum postliberalen Personenkonzept

Wer vor diesem Hintergrund für einen Neustart solidaristischer Vernunft plädiert, muss allerdings deutlich machen, warum ein modernes solidaristisches Denken den autonomieethischen Idealen unvertretbarer Individualität und moralischer Selbstbestimmung nicht in den Rücken fällt, sondern diese unbedingt verteidigt, auch wenn es sich von der liberalen Vernunft des kontraktualistischen Denkens vollständig verabschiedet. Deshalb sind zunächst diejenigen freiheitsrechtlichen Gehalte zu sichern, die nicht nur für liberale Sozialphilosophien, sondern auch für eine demokratietheoretisch ausgewiesene solidaristische Gesellschaftstheorie unverzichtbar sind. Dazu ließe sich neben den frühen sozialphilosophischen Arbeiten Alfred Fouilléés auch an die wesentlich bekanntere moralsoziologische Beobachtung Émile Durkheims anknüpfen, dass die arbeitsteiligen Gesellschaften der Moderne ihre Mitglieder ›zu gleicher Zeit persönlicher und solidarischer‹ machen. Der vermeintliche – und für das liberale Denken so konstitutive – Gegensatz von Freiheit und Abhängigkeit verliert hier nämlich erheblich an empirischer Triftigkeit. Das liberal-individualistische Personenkonzept könnte demnach durch eine postliberal-solidaristische Variante ersetzt werden, die die soziale Konstitution des Individuums ins Zentrum der Aufmerksamkeit rückt, ohne dadurch dessen normativen Vorrang vor der Gemeinschaft – wie unter Berufung auf den Solidaritätsbegriff im 19. und 20. Jahrhundert nur allzu oft geschehen – in Abrede stellen zu müssen.

Das Ansinnen einer solidaritätstheoretischen Verteidigung der Freiheit und Autonomie des Einzelnen hatte der eigentliche Begründer der Solidaritätssoziologie, Auguste Comte, zwar noch frontal zurückgewiesen; der republikanische *solidarisme* der Jahrhundertwende fühlte sich diesem Anliegen aber elementar verpflichtet und hatte sich dazu deutlich – freilich nicht in einer transzendentalphilosophischen, sondern in einer moralsoziologischen Lesart – auf die von Kant beeinflusste Tradition des *néo-criticisme* gestützt. Das Projekt einer solidaristischen Vernunft, die die Freiheits- und Gleichheitslektionen des 18. Jahrhunderts beerben und nicht denunzieren will, muss also ein soziologisch informiertes, nachmetaphysisch und postliberal ansetzendes Personenkonzept skizzieren können, das sich von den älteren aristotelischen Ansätzen einer Naturrechtsteleologie ebenso verabschiedet wie von den ›quasi-metaphysischen‹, jedenfalls geschichts- und gesellschaftslos entworfenen Ausgangsannahmen zur ›Natur des Menschen‹, die das Vernunftrecht der europäischen Moderne so vehement der christlich-abendländischen Tradition des politischen Aristotelismus entgegengesetzt hatte.

Das liberale Personenkonzept orientiert sich bis heute am Freiheitsversprechen der europäischen Aufklärung, die mit dem Anspruch gestartet war, den Herrschaftsverhältnissen von ständischer Agrarverfassung und absolutistischer Staatlichkeit die Verheißungen eines kommenden Zeitalters der Vernunft entgegenzusetzen. Dazu hatte sie das Leitbild der ›autonomen Einzelpersönlichkeit‹ ausgerufen,

das mit den Vorstellungen vorgegebener sozialer Statusunterschiede brach und ein prinzipiell für alle Bürger gleichermaßen erreichbares Ideal mündiger Individualität behauptete. Demnach sollte sich das emanzipierte Individuum – und dabei war mit großer Selbstverständlichkeit nur an eigentumsbesitzende, zumindest eigentumsfähige Männer gedacht – zum einen als ökonomisch unabhängiger Marktbürger realisieren, der auf einem von absolutistischen Vorgaben befreiten Markt der Waren, Güter und Dienstleistungen eigenverantwortlich agieren und seinen materiellen Interessen ungehindert nachgehen kann. Zum anderen sollte sich dieses Individuum zugleich als politisch partizipierender Aktivbürger erfahren können, der sich nicht mit der halbierten Freiheit einer nur ökonomischen Eigenständigkeit begnügt, sondern über parlamentarische Repräsentationsorgane am politischen Meinungs- und Willensbildungsprozess des Staates mitwirkt. Und nicht zuletzt sollte es sich auch in Fragen von Kunst und Kultur, von Religion, Moral und Weltanschauung als selbstbestimmte und autonom entscheidungsfähige Person erfahren können und entsprechende gesellschaftliche Anerkennung finden.

Statt einer hierarchischen Sozialordnung ständischer Geburtsprivilegien sollte sich dieser Gesellschaftsvision zufolge in naher Zukunft eine egalitäre Privatbürger-Gesellschaft etablieren, die jedem ihrer Mitglieder die Chance einräumt, sich durch individuelle, Eigentum schaffende Arbeit an eigenen Produktionsmitteln, durch Leistung, Fleiß und Anstrengung ökonomische Unabhängigkeit und einen zumindest bescheidenen Wohlstand zu erarbeiten; und zwar im Rahmen einer freiheitlichen Republik, in der nur diejenigen Gesetze Legitimität beanspruchen können, die sich nach den Maßstäben des ›öffentlichen Vernunftgebrauchs‹ als im gemeinsamen Interesse liegend rechtfertigen lassen. Der Vorrang der Selbstbestimmungsrechte der als frei und gleich imaginierten Individuen, ihre politisch-rechtliche Unabhängigkeit, ihre ökonomisch-materielle Selbständigkeit und ihre religiös-kulturelle Freiheit stehen seitdem im Zentrum der politischen Moral der europäischen Moderne. Und dieses Normativitätsprofil sollte in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts – nach den verheerenden Erfahrungen totalitärer Gewaltherrschaft – in der Bekenntnisformel von der ›unantastbaren Würde des Menschen‹ endgültig zu höchsten politischen Ehren gelangen. Es ist heute für die normativen Grundlagen der europäischen Moderne schlechthin konstitutiv, auch wenn weitere Rückfälle in der Zukunft keineswegs ausgeschlossen sind.

Das liberale Programm an seinem historischen Ende

Das liberale Personenkonzept mit seiner Vorstellung eigenverantwortlicher Individuen, die sich im aufgeklärten Eigeninteresse mit Willen und Bewusstsein zu einer politischen Gemeinschaft vereinen, findet seinen kongenialen Ausdruck in den Theorien des Gesellschaftsvertrags, deren Geschichte mit Hobbes' *Leviathan* in der

Mitte des 17. Jahrhunderts begann und über Locke, Rousseau und Kant bis hin zu seinem ›zweiten Frühling‹ im Gefolge von Rawls' *Theory of Justice* aus den 1970er Jahren reicht. Der methodologische Individualismus des kontraktualistischen Denkens mit seinen streng vordefinierten Theoremen von Naturzustandsfiktion, *homo oeconomicus*-Unterstellungen und den Gedankenexperimenten eines rationalen Vereinigungsvertrags aller mit allen zum wechselseitigen Vorteil jedes Einzelnen kennzeichnet dementsprechend bis heute das zentrale Legitimationsdispositiv der liberalen politischen Theorie, auch wenn unbestritten ist, dass das Ingredienzen-Set der kontraktualistischen Theorien weder den empirischen Realitäten noch den individuellen Selbstbeschreibungen realer Individuen entspricht.

Der gravierende und oftmals angemerkte ›Theorie-Defekt‹ (Niklas Luhmann) dieser Konzeption besteht vor allem darin, dass hier mit der Fiktion einer vorab feststehenden und als im Kern unveränderlich behaupteten »Naturausstattung des Menschen unabhängig von aller Sozialität«² gearbeitet wird. Und diese Fiktion ist notwendig, weil ohne sie die gewünschten Theorieergebnisse nicht zu erzielen wären. Denn ähnlich wie der politische Aristotelismus, der jedem Einzelnen an seinem jeweiligen Platz in der Gesellschaft eine ihm sozialmetaphysisch vor- und aufgegebenen Ziel- und Zweckbestimmung zuspricht, über die er nicht autonom verfügen kann, arbeitet auch der politische Liberalismus mit einem Standard-Set quasi-metaphysischer ›Naturannahmen‹ über Struktur und Charakter des aufgeklärten Individuums. Dazu gehören vor allem die vorrangige Orientierung an kühler Rationalität und privatem Eigeninteresse statt an sozialer Emotionalität und gemeinschaftlichem Wohlergehen, aber auch das vermeintlich unaufhaltsame Streben nach immer mehr Gütern und höherem Wohlstand,³ die natürliche Neigung zum Tausch, wie sie schon Adam Smith postuliert hatte,⁴ und nicht zuletzt das noch von John Rawls für die Legitimität seiner Gerechtigkeitstheorie so nachdrücklich behauptete ›gegenseitige Desinteresse‹ und die ›Neidfreiheit‹.⁵ Denn nur auf der Grundlage dieser – em-

-
- 2 Niklas Luhmann, Arbeitsteilung und Moral. Durkheims Theorie, in: Durkheim 1988, 19-38, 26.
 - 3 Vgl. etwa Ludwig von Mises, Liberalismus, Jena: Gustav Fischer 1927, 165: »Es ist wahr, alles Streben und Jagen nach Erhöhung des Wohlstandes macht die Menschen nicht glücklicher. Doch es ist des Menschen Natur, immerfort nach Verbesserung seiner materiellen Lage zu streben.«
 - 4 Adam Smith spricht bekanntlich von »einer natürlichen Neigung des Menschen, zu handeln und Dinge gegeneinander auszutauschen«, die »allen Menschen gemeinsam« sei, während man sie »nirgends in der Tierwelt findet« (Smith 1974, 16).
 - 5 »Die Menschen im Urzustand versuchen, Grundsätze aufzustellen, die ihren Zielen so gut wie möglich dienen. [...] Die Beteiligten versuchen nicht, einander Gutes oder Schlechtes anzutun; sie sind nicht von Liebe oder Haß bewegt. Sie versuchen auch nicht, einander

pirisch vielfach widerlegten – anthropologischen Ausgangsannahmen können die kontraktualistischen Gedankenexperimente des politischen Liberalismus ihr gewünschtes Ergebnis erreichen und den rationalen Gesellschaftsvertrag zum wechselseitigen Vorteil aller als philosophisch konsistent präsentieren. Und nur so können sie mit dem Anspruch auftreten, jenen ›archimedischen Punkt‹ erreicht zu haben, der eine liberal-kontraktualistische Bestimmung der Aufgaben von Staat und Gesellschaft als ›theoretisch zwingend‹ erscheinen lässt und es erlaubt, jeden Widerspruch als ›vormodern‹ und ›philosophisch unbegründet‹ zurückzuweisen.

Dass die normativen Ausgangsunterstellungen des politischen Liberalismus theoretisch und empirisch wenig plausibel sind, blieb zunächst noch weithin unproblematisch. Denn es ging im Zeitalter der liberalen Aufbrüche ja nicht darum, empirisch belastbare Erkenntnisse zu der Frage zu sammeln, ›wie die Menschen denn eigentlich sind und zu dem werden, was sie sind‹. Vielmehr ging es um die emphatische Auszeichnung eines universalistischen Freiheits- und Gleichheitsversprechens, eines neuen Menschen und einer neuen Gesellschaft, die man am Horizont der Zukunft heraufdämmern sah und deren emanzipatorisches Potenzial die ständisch-feudalen Strukturen irreversibel aufsprengen sollte. Und dieses Leitbild erschien solange als aussichtsreich, wie die egalitären Freiheitsmotive mit einer hohen Verheißungskraft verbunden waren und der ›in den Geburtswehen‹ liegenden bürgerlichen Gesellschaft den Weg weisen konnten.

Die in den letzten Jahrzehnten wieder zu neuer Prominenz gelangten Gesellschaftswahrnehmungen des liberalen Kontraktualismus hatten sich im Verlauf des 19. Jahrhunderts jedoch als historisch obsolet erwiesen. Dass man unter den Herrschafts- und Vermachtungsbedingungen komplexer industriekapitalistischer Gesellschaften mit dem liberalen Dispositiv von Selbständigkeit, Eigeninteresse und individueller Planungsrationaltät, von Eigenverantwortung und persönlicher Haftung im Rahmen freiwillig eingegangener Verträge – seien es bilaterale Privatverträge oder ein ›verfassungskonstituierender‹ Vereinigungsvertrag aller mit allen – gesellschaftstheoretisch nicht weit kommt, rückte in dieser Zeit allmählich ins allgemeine Bewusstsein. Denn das frühliberale Leitbild einer ›klassenlosen Bürgergesellschaft mittlerer Existenzen‹ (Lothar Gall), das zugeschnitten war auf die – ohnehin nicht wenig idealisierten – Lebensverhältnisse einer vorindustriellen, dörflich-agrarischen, von freien Bauern, Handwerkern und kleinen Kaufleuten bevölkerten Lebenswelt, in der die sozioökonomischen Grundlagen für eine sozial einigermaßen homogene Gemeinschaft selbstverantwortlicher Kleinwarenproduzenten noch hinreichend gegeben schienen, begann nun nicht nur jede empirische Triftigkeit, sondern zunehmend auch jede normative Verheißungskraft zu verlieren.

auszustechen, sie sind nicht neidisch.« (Rawls 1975, 168) Rawls bezeichnet dies als »Voraussetzung der desinteressierten Vernünftigkeit« (ebd.).

Die Vision einer früher oder später alle Gesellschaftsmitglieder umfassenden Privatrechtsgesellschaft autonomer Wirtschaftsbürger wurde im Industrialisierungsprozess des 19. Jahrhunderts endgültig unglaubwürdig. Mit der Trennung von Kapital und Arbeit und dem Aufkommen der ›großen Industrie‹ war der Weg, der über individuelle Tugenden von Leistung, Fleiß und Tüchtigkeit zu Wohlstand und Sicherheit hätte führen sollen, für immer größere Mehrheiten der Bevölkerung schon sozialstrukturell versperrt. Eine allein über Tauschprozesse am Markt und insofern im Kern ›unpolitisch‹ integrierte Gesellschaft von Kleineigentümern war damit unmöglich geworden. In dieser Zeit begann denn auch die moralische Krise des politischen Liberalismus, der nun bei vielen seiner Protagonisten eine Degeneration zur ängstlichen Defensivideologie der besitzenden Klassen erlebte, mit der die einstigen Inklusionsversprechen von ›Besitz und Bildung‹ zu schroffen Exklusionskriterien umdefiniert wurden. Im liberalen Theoriemilieu traf man nun vermehrt auf kulturpessimistische Ängste vor der drohenden Massengesellschaft und der kollektiven Irrationalität der Menge, in denen sich tiefsitzende Aversionen gegenüber der Realität einer nachbürgerlichen Massendemokratie artikulierten, die nicht als Konsequenz des republikanischen Verfassungsideals und als universale Einlösung seiner egalitären Partizipationsversprechungen begrüßt, sondern immer häufiger als schwerwiegende Bedrohung für ›echte Autonomie‹ und ›wahrhafte Individualität‹ des bürgerlichen Individuums wahrgenommen wurde. Dem von der moralischen Dignität und den Vernunftfähigkeiten des Einzelindividuums begeisterten 18. Jahrhundert folgten im wissenschaftsgläubigen 19. und 20. Jahrhundert auf breiter Front normativ ernüchterte, von einem ›wertfreien‹ Szientismus geprägte Erkenntnisideale, in denen für das anspruchsvolle Leitbild einer an der Freiheit und Gleichheit aller Gesellschaftsmitglieder orientierten demokratischen Republik kaum noch Raum verblieb. Wollte die politische Moderne ihre universalistischen Ambitionen – und damit sich selbst – nicht endgültig preisgeben, so stand sie nun vor der Aufgabe, sich philosophisch in den normativ desillusionierten postaufklärerischen Kontexten und soziologisch in den postliberalen Komplexitäten der großen Industrie- und Massengesellschaften neu zu entwerfen; eine Aufgabe, die mit dem Methoden- und Theorienarsenal des klassischen politischen Liberalismus allein nicht mehr zu lösen war.

›Progressive Autonomie‹: Individualistische Moral aus der Gesellschaft

Die historische Krise der liberalen politischen Philosophie wurde im Verlauf des 19. Jahrhunderts gerade auch im postrevolutionären Frankreich mit seiner permanenten politisch-moralischen Krisenträchtigkeit deutlich wahrgenommen. Und es war vor allem Auguste Comte, der sich – unter dem Vorzeichen einer aller Revolutionsemphase abholden szientistisch-positivistischen ›Wissenschaft von den sozia-

len Solidaritäten« – an die Aufgabe einer soziologischen Ernüchterung machte und die Freiheits- und Autonomiefiktionen, die Veränderungs- und Umgestaltungsambitionen des 18. Jahrhunderts, ganz in der Tradition der frühen Restaurationsphilosophie, genüsslich dekonstruierte. Von dieser ›kalten‹, strikt antihumanistisch angelegten Linie, die auch weite Teile von Durkheims frühem Arbeitsteilungsbuch kennzeichnet, distanzierte sich der französische *solidarisme* dann jedoch durch das Doppelinteresse, Aufklärungsphilosophie und Solidaritätssoziologie, das philosophische Pathos des autonomen Individuums und die soziologischen Einsichten in die sozialen Solidaritäten – wenn man so will: Kant und Comte – miteinander ins Gespräch zu bringen. Und damit sollte der *solidarisme* für die in der industriekapitalistischen Moderne anstehenden politisch-moralischen Selbstverständigungsdiskurse wertvolle Theorieinnovationen zur Verfügung stellen.

Die solidaristischen Theorieaufbrüche an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert richteten sich dabei – auch in ihrer mitunter scharf formulierten antiliberalen Polemik – niemals gegen das Freiheitsprojekt der europäischen Aufklärung selbst; es ging vielmehr um eine postliberale Neuinterpretation dieser Errungenschaften, die der *solidarisme* nicht mehr mit dem Methodenarsenal des kontraktualistischen Denkens, sondern mit historisch-konkreten Einsichten in die sozialen Konstitutions- und Entwicklungsbedingungen menschlicher Existenz ›im Zeitalter der großen Industrie‹ plausibel machen wollte. In diesem Sinne kann er gewissermaßen als die erste systematische Selbstreflexion des politischen Liberalismus im postliberalen Kontext gelten. Denn er stellt eine sich über die sozialstrukturellen Transformationen von den ständisch-feudalen über die vorindustriell-frühliberalen bis zu den industriegesellschaftlichen Lebenswelten und Sozialformen der Gegenwart sozial-ethisch aufklärende Denkbewegung dar, die die republikanischen Leitideen von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit unter den Bedingungen industriekapitalistischer Massengesellschaften neu zu buchstabieren versucht, statt sie in einer soziologisch informierten Vernunft- und Aufklärungskritik normativ zu relativieren oder gar aufzukündigen.

Dies wird vor allem in den Ansätzen einer postliberalen Moralsoziologie moderner Gesellschaften deutlich, die bereits von Alfred Fouillée in den Blick genommen und dann insbesondere von Émile Durkheim systematisch ausgearbeitet wurden. Sie sind getragen von der Suche nach einer sich von ›metaphysisch-abstrakter‹ auf ›soziologisch-konkrete‹ Philosophie umstellenden Perspektive auf die Entfaltungsbedingungen individueller Freiheit, mit der die Vorstellung eines geschichts- und gesellschaftslosen Individuums zwar jede Plausibilität verliert, die moralische Autonomie und die Selbstbestimmungsrechte der Einzelnen als sozial situierter Mitglieder ihrer Gesellschaften aber nicht nur normativ verteidigt, sondern auch sozialwissenschaftlich in neuer Weise plausibilisiert werden kann. Die solidaristische Ausgangsüberzeugung, dass man die Gesellschaft nicht auf das simple Bild eines ›Archipels von robinsonischen Inseln‹ (Alfred Fouillée) reduzieren kön-

ne, der seinen sozialen Zusammenhang, seine ›Solidarität‹, allein aus wechselseitig eingegangenen Verträgen bezieht, fällt dem Interesse an der Auszeichnung der Freiheit und Autonomie des Einzelnen ja keineswegs in den Rücken. Vielmehr wird im solidaristischen Diskurs – gerade auch bei Durkheim – deutlich, wie sehr dieses Leitbild seine historische Entstehung, seine moralische Motivationskraft und seine hohen sozialen Verpflichtungspotenziale spezifischen Entwicklungstendenzen der modernen Gesellschaft selbst verdankt. So moniert Durkheim – explizit gegen Kant – die durch und durch ahistorische Vorstellung, dass Vernunft, Moral und Autonomie dem ›Wesen des Menschen‹ inhärente Entitäten seien, die nur darauf warteten, durch Bildung und Erziehung freigesetzt und zur Vollendung gebracht zu werden. Denn schon die Tatsache, dass sich in der Moderne allenthalben ein wachsendes Bedürfnis nach moralischer Freiheit und Selbstbestimmung, eine ›progressive Autonomie‹⁶ geltend mache, verweise darauf, dass die Individuen diese nicht »fertig von der Natur bekommen« (Durkheim 1984, 163). Vielmehr entstehe sie – wie die modernen Individuen selbst – erst im Laufe der gesellschaftlichen Entwicklung. Demnach durchdringe die arbeitsteilig ausdifferenzierte Gesellschaft ihre Mitglieder zwar von allen Seiten und schaffe auf diese Weise – und nur auf diese Weise – hochgradig individualisierte Persönlichkeiten; aber gerade dieses *fait social* eröffnet für Durkheim erst die Möglichkeit, dass »wir uns durch die Wissenschaft sowohl der Dinge, die auf uns wirken, als auch der Wirkung selbst bewußt werden. Und damit werden wir wieder unsere Herren.« (ebd., 164)

In diesem Sinne ist für Durkheim der »Liberalismus des 18. Jahrhunderts« (Durkheim 1986, 57) als historisches Phänomen längst selbst zu einer der wichtigsten Triebkräfte der modernen Moral- und Gesellschaftsentwicklung geworden. Er ist nämlich, wie Durkheim insbesondere in seiner Verteidigung des moralischen Individualismus im Rahmen der Dreyfus-Affäre pointiert ausführte, »nicht einfach eine Kabinetts-theorie, eine philosophische Konstruktion; er ist eingeflossen in die Fakten, er hat unsere Institutionen und unsere Sitten durchdrungen, er ist mit unserem ganzen Leben verwoben« (ebd.). Und deshalb gelte, dass man »unwidersprochen Individualist sein und zugleich sagen kann, daß das Individuum eher Produkt der Gesellschaft als dessen Ursache ist«. Denn »das Individuum erhält von der Gesellschaft selbst die moralischen Anschauungen, die es heiligen. Das ist es, was Kant und Rousseau nicht verstanden haben. Sie haben ihre individualistische Moral nicht aus der Gesellschaft, sondern aus dem Begriff des isolierten Individuums ableiten wollen.« (ebd., 70; Anm. 4)

6 Vgl. *Émile Durkheim*, Erziehung, Moral und Gesellschaft. Vorlesung an der Sorbonne 1902/1903. Mit einer Einleitung von Paul Fauconnet, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1984 [im Folgenden: *Durkheim* 1984], 159.

Soziale de facto-Solidaritäten und individuelle Moralität

Eine solidaristische Sozialtheorie, die heute diskursfähig sein will, kann also mit einem postliberal und postmetaphysisch angelegten freiheitlich-individuellen Personenkonzept arbeiten. Dieses wartet nicht mit erst- oder letztphilosophischen Wessensaussagen auf, sondern setzt allein am *common sense* an und erhebt insofern grundsätzlich nur historisch kontingente Geltungsansprüche mittlerer Reichweite, ohne damit die in der europäischen Moderne historisch entstandene Überzeugung von der Unhintergebarkeit der Einzelnen in ihrer politisch-moralischen Würde und Autonomie in irgendeiner Weise zu relativieren. Vielmehr wird diese hier radikal ernst genommen und zum alleinigen Ausgangspunkt des Projekts einer normativen Theorie der modernen Gesellschaft erhoben.

Wollen sich die Individuen in den westeuropäischen Gegenwartsgesellschaften – nach einer über 200-jährigen, oft schmerzlichen, nicht selten verheerenden Lerngeschichte – in ihren Selbstentwürfen in diesem Sinne als reflektierte moralische Individuen, als philosophisch wie soziologisch aufgeklärte Personen in ihrem sozialen Kontext entwerfen und verstehen, dann werden sie ihre Personalität vor diesem Hintergrund nicht gegen, sondern mit und in ihren gesellschaftlichen Umwelten gewinnen und entfalten wollen; dann werden sie ein Leben führen wollen, dessen moralische Maximen sich an eigener Persönlichkeitsentfaltung ebenso wie an sozialen Verantwortlichkeiten für ihre gesellschaftliche Um- und Mitwelt orientieren. Und dann spricht vieles dafür, dass sie ›aus freien Stücken‹ und ›mit innerer Zustimmung‹ anerkennen werden, dass sie sich in ihren Entwicklungsmöglichkeiten und Entfaltungschancen zwar nicht ausschließlich, aber doch in weit überwiegender und als solchen nicht näher bestimmbarer Ausmaßen nicht einer ›Lotterie der Natur‹ (John Rawls), sondern den gesellschaftlichen Solidaritäten verdanken, in denen sie sozialisiert worden sind.

Wenn es stimmt, dass alle Individuen allein aufgrund der Tatsache, dass sie gar nicht anders können, als in Gesellschaft zu leben, ihren Mitmenschen komplex vermittelte und nur in seltenen Fällen individuell exakt zurechenbare *goods and evils, benefits and harms* zufügen, dann verdanken gerade die Mitglieder komplexer Gegenwartsgesellschaften den unüberschaubar dichten Solidaritäten, in denen sie leben, zwar nicht einfachhin alles, aber doch den weitaus größten Teil dessen, was sie sind und was sie haben, was aus ihnen geworden ist oder hätte werden können. An diesen Solidaritäten leiden sie, und ihnen verdanken sie sich; und zwar in individuell sehr ungleicher Weise, ohne die Anfänge und Ausmaße, die Dimensionen und Tragweiten dieser Solidaritäten, in die sie sich nicht nur lokal, regional und national, sondern zunehmend auch international und global verstrickt sehen, auch nur ansatzhaft überblicken oder gar taxieren und berechnen zu können.

Von diesen Solidaritäten profitieren in den hocharbeitsteiligen Gesellschaften mit ihren gehobenen materiellen Wohlstandsniveaus zunächst einmal alle Mitglie-

der; und zwar nicht nur in ihrer Ressourcenausstattung, die klassisch schon von Adam Smith thematisiert wurde. Sie profitieren davon noch deutlich intensiver – und dies hat erstmals Auguste Comte mit Nachdruck betont – im Blick auf ihre Chancen zur Persönlichkeitsentwicklung und individuellen Selbstentfaltung. Denn die Individuen moderner Gesellschaften hätten ohne diese Solidaritäten nicht diejenigen differenzierten Persönlichkeiten werden können, als die sie sich heute vorfinden und als die sie sich wechselseitig kennen und erfahren, wertschätzen und würdigen – oder auch verachten und ignorieren. Von daher müssen sich die Mitglieder moderner Gesellschaften, die überproportional Bevorteilten und Benachteiligten gleichermaßen, zunächst einmal allesamt als Schuldner dieser Solidaritäten und ihrer jahrhundertelangen Entstehungs- und Entwicklungsgeschichte begreifen, auch wenn die aktuellen Solidaritäten der industriekapitalistischen Gesellschaften viele von ihnen – wie Léon Bourgeois in seinen Überlegungen zur ungleichen Verteilung der *dette sociale* so nachdrücklich betonte – zugleich auch zu Gläubigern ihrer Gesellschaft machen dürften. In diesem Sinne kann jedenfalls niemand frei von den Solidaritäten seiner Gesellschaft und ihrer Geschichte sein; und es gibt auch für die Profiteure dieser Solidaritäten keine Möglichkeit, sich von den völlig unkalkulierbaren und in ihren Ausmaßen immensen geschichtlich-gesellschaftlichen Vorleistungen irgendwie ›freizukaufen‹, um danach dann doch ein von dieser *dette sociale* vermeintlich freies Leben führen zu können. Denn in dem Moment, in dem jemand einen solchen vermeintlichen ›Freikauf‹ getätigt hätte, beginnen die Solidaritäten erneut und unerbittlich, ihr ungleiches soziales Werk an ihm und allen anderen zu verrichten; und sofort laufen – wenn man so will – neue soziale ›Schulden‹ und ›Guthaben‹ auf.

Wenn die Solidaristen die republikanische Trias von ›Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit‹ also durch die solidaristische Trias von ›Solidarität, Gleichheit und Freiheit‹ ersetzen und die Parole *Solidarité d'abord* ausgeben, dann geht es hier nicht um die Frage der angemessenen Reihung politischer Prinzipien oder Grundwerte. Die Solidarität wird hier nach wie vor – ganz im Sinne ihrer ursprünglichen Bedeutung – als eine soziologische Beschreibungskategorie, als *solidarité de fait* gefasst, deren Existenz und Relevanz völlig unabhängig von der Frage ist, ob die Individuen sie anerkennen und bejahen oder als politisch und moralisch irrelevant oder gar als inexistent zu behaupten versuchen. Wenn die Mitglieder moderner Gesellschaften aber nicht umhin können, die Faktizität dieser Solidaritäten anzuerkennen, wenn sie nicht umhin können einzusehen, dass sie ihre Lebensbedingungen positiv wie negativ diesen Solidaritäten verdanken, dann werden sie, sofern sie sich in ihren Selbstwahrnehmungen nicht auf das reduzierte Bild von *homo oeconomicus*-Monaden oder gar von ›trittbrettfahrenden *free-ridern*‹ bringen lassen wollen, aus moralischer Einsicht und Entscheidung heraus bereit sein, im Rahmen einer demokratischen Republik kollektive Verantwortlichkeiten für die politische Gestaltung dieser gesellschaftlichen Solidaritäten zu übernehmen.

Solidarität als ›Grundwert‹? Rechts- und moralphilosophische Bescheidenheit

Der Begriff der Solidarität, auch wenn man ihn – gut solidaristisch – als *de facto*-Solidarität fasst, steht dabei in einer bleibenden semantischen Spannung von Empirie und Normativität. Er fungiert in seiner Geschichte, spätestens seit den Aufbrüchen des Jahres 1848, nie einfach als moralentleertes Synonym für Interdependenz oder Verstrickung, allein als ›kaltes‹ Konzept soziologischer Deskription und Analyse. Denn auch die Rede von der *de facto*-Solidarität trägt eine eigentümliche emotionale Aufladung, transportiert moralisch gehaltvolle Empfindungen und Intuitionen gemeinsamer Verbundenheit. Sie erinnert daran, dass die sozialen Kontexte und Zusammenhänge, denen sich die Individuen verdanken, von ihnen offensichtlich nicht einfach versachlicht und distanziert werden können, so als seien ihnen diese Entitäten letztlich fremd und äußerlich. Von daher ginge etwas verloren, wenn man die Rede von der *de facto*-Solidarität einfach aufgeben und durch die neutrale, allein technisch-sachlich konnotierte Begrifflichkeit der Interdependenz ersetzen würde. Zu kurz käme dann nämlich das, was unser Selbstverständnis als freie und gleiche Personen konstituiert und zu den unaufhebbaren Quellgründen unserer Vorstellungen eines menschenwürdigen Lebens in sozialer Gemeinschaft gehört, zu unseren fundamentalen Intuitionen und Selbstkonzepten, zu unserem Wissen darum, dass wir letztlich nicht anders als in solidarischen Verhältnissen leben können und leben wollen, und dass wir unter den Bedingungen demokratischer Gesellschaften für die *Governance* dieser Solidaritäten gemeinsam verantwortlich sind.

Dennoch dürfte es ratsam sein, auf die heute so beliebte moralische Aufladung der Rede von der Solidarität möglichst weitgehend zu verzichten. Denn die zahlreichen moralischen Einstellungsmuster, Handlungsweisen und Verhaltenserwartungen, die wir heute mit dem Etikett des Solidarischen belegen, dürften sich zumeist ebenso gut und wohl auch genauer durch soziologiefreie Begriffe aus der Sprache der Moral bezeichnen lassen.

Zwar klingt ›Solidarität‹ in vielen Ohren heute charmanter und moderner als etwa Mitmenschlichkeit und Hilfsbereitschaft oder die als paternalistisch in Verruf geratene Mildtätigkeit und Barmherzigkeit; allerdings ist die Reichweite der Solidaritätssemantik – anders als die der gängigen Begriffe der Moral und auch des Rechts – von vornherein deutlich begrenzt. Die Rede von der Solidarität zielt moraltheoretisch nämlich konstitutiv auf egalitär-reziproke Sozialbeziehungen ›auf Augenhöhe‹ und hat dabei keinen universalistischen, sondern einen dezidiert partikularen Charakter, denn es geht ihr um konkret identifizierbare Menschen, die gemeinsame Interessen haben und von den gleichen Gefahren bedroht sind. Von Solidarität sollte in moralischen Kontexten von daher nur dann gesprochen werden, wenn im Rahmen gemeinsamer Kämpfe gegen gemeinsame Gegner, gegen gemeinsame Bedrohungen, gegen – real oder potenziell – gemeinsam erlebtes Leid und Unrecht starke Empfindungen von Zusammengehörigkeit und Verbundenheit ent-

stehen, die in ihrer Struktur mit den moralischen Gefühlslagen, die sich in sozialen Nähebeziehungen und konkreten Gemeinschaften entwickeln, nicht zu vergleichen sind.

Für alle anderen Fälle von moralisch-emotionaler und praktisch-tätiger Teilhabe an der Not der anderen steht ein breites moralisches Begriffsarsenal zur Verfügung, das das Empfindungsspektrum von Zugehörigkeit und Zusammenhalt, von Hilfe und Anteilnahme, von Empörung und Protest, von Gemeinsinn und Verantwortung hinreichend abdecken dürfte. Und den gegenwärtig zu Unrecht in Misskredit geratenen Konzepten des Mitleids und der Barmherzigkeit könnte eine solche moral-theoretische Bescheidenheit der Solidaritätssemantik wieder Räume öffnen, in denen ihnen erneut eine spezifische und unersetzbare Dignität zuwachsen könnte. Denn schließlich wird niemand bezweifeln, dass auch die modernen Gesellschaften starke Traditionen und Mentalitäten gelebter Barmherzigkeit und echten Mitleids brauchen, wenn sie elementare Standards sozialer Humanität und moralischen Mitgefühls aufrechterhalten und verteidigen oder ausbauen und intensivieren wollen.

Eine ähnliche Bescheidenheit bietet sich auch für die oft gutgemeinten, in der Sache aber wenig überzeugenden Versuche an, Solidarität als ›Grundwert‹ zu identifizieren, sie in einem Atemzug mit Freiheit, Gleichheit und Gerechtigkeit zu nennen und in diesem Sinne eine ›solidarische Gesellschaft‹ einzufordern. Im solidaristischen Verständnis sind moderne Gesellschaften ohnehin immer schon *de facto*-solidarische Gesellschaften, von deren Mitgliedern man erwarten darf, dass sie sich nicht nur moralisch, sondern auch prudentiell motiviert, nicht nur aus Verpflichtungs-, sondern auch aus Klugheitsgründen für die politische Gestaltung ›ihrer‹ gesellschaftlichen Solidaritäten verantwortlich zeigen. Das Ansinnen jedoch, die Gesellschaft solle sich politisch und moralisch nicht nur an Prinzipien wie Freiheit und Gleichheit, Verantwortung und Gemeinsinn, Fairness und Gerechtigkeit, Klugheit, Effizienz und Nachhaltigkeit, sondern darüber hinaus noch an einem wie auch immer gearteten ›Grundwert Solidarität‹ orientieren, erscheint dabei eigentümlich redundant und in der Sache wenig orientierend. Im Gegenteil: Im Rekurs auf die Solidarität wurde in ihrer politischen Geschichte immer wieder – von den frühen französischen Restaurationsphilosophen bis hin zu heutigen rechtsextremistischen Strömungen in verschiedenen europäischen Ländern – versucht, individuelle Freiheits- und Selbstbestimmungsrechte zugunsten vermeintlich vorrangiger Solidarinteressen einer höher stehenden Gemeinschaft aufzukündigen. Und dies veranlasst zu deutlichen Warnungen vor dem moralisch aufgeladenen Ruf nach einer staatlich zu organisierenden ›solidarischen Gesellschaft‹, wenn diese mehr und anderes umfassen soll als das, was Recht und Freiheit, soziale Gerechtigkeit und politische Klugheit ohnehin einfordern.

Unterwegs zu einer postliberalen Wohlfahrtsstaatstheorie

Allerdings haben es die großen Industriegesellschaften seit dem späten 19. Jahrhundert mit Problemlagen zu tun bekommen, die sich ohne den Rekurs auf die Solidaritätssemantik nicht mehr angemessen bearbeiten lassen. Sie verlangen über das liberale Dispositiv des reinen Rechtsstaates, des bürgerlichen Vertrags- und Haftungsrechts und der strikten Trennung von Staat und Gesellschaft hinaus nach der postliberalen Logik eines neu zu schaffenden Sozialrechts auf der Grundlage einer wohlfahrtsstaatlichen ›Politik der Solidaritäten‹. Und dies gilt für die durch die Entdeckung ansteckender Krankheiten nötig gewordene öffentliche Gesundheitspflege über die Einführung einer progressiven Einkommensbesteuerung und einer kostenlosen Schulbildung bis hin zur Frage des Umgangs mit der neuen Realität der industriellen Fabrikunfälle und der sogenannten ›Standardrisiken des industriellen Erwerbslebens‹.

In diesem Rahmen wurde mit der Zeit zugleich deutlich, dass das liberale Leitbild einer von eigenverantwortlichen Gesellschaftsmitgliedern auf der Grundlage individueller Vorteilskalküle konstituierten ›vertragsgerechten‹ Gesellschaft durch eine ›kybernetische‹ Vorstellung zu ersetzen ist, die zur Kenntnis nimmt, dass sich moderne Gesellschaften weitgehend systemisch organisieren und hochgradige Komplexitäten ausbilden, die für die Individuen in hohem Maße unüberschaubar geworden sind. Und damit wurde auch immer deutlicher, dass die individuelle wie kollektive Bewältigung der Herausforderungen dieser Gesellschaften ihren Mitgliedern, wenn sie sich ihnen offensiv, mit Gestaltungs- und Regulierungsambitionen stellen wollen, deutlich mehr und anderes abverlangt als aufgeklärtes Selbstinteresse und weitsichtige Eigennutzstrategien bzw. kluge Kooperation und Zusammenarbeit zum wechselseitigen Vorteil.

Das seit dem späten 19. Jahrhundert entstehende postliberale Sozialrecht des modernen Wohlfahrtsstaates bricht dabei keineswegs mit den Leitideen der Freiheit und Gleichheit aller Staatsbürger. Im Gegenteil: Erst dieses Sozialrecht verschafft den eigentumslosen Massen zumindest in Ansätzen die Möglichkeit, eine halbwegs planbare und sozial gesicherte Existenz zu führen. Es liegt insofern ganz auf der Linie der universalistischen Ambitionen der politischen Moderne, auch wenn es bei den dezidiert liberalen Strömungen des politischen Denkens damals wie heute eher Abwehr und Befremden, jedenfalls kaum produktive Rezeptionsbemühungen auslöst. Während also das liberale Dispositiv von Recht und Moral an den Komplexitätslagen der Industriegesellschaftlichen Moderne scheiterte, konnten die solidaritätstheoretischen Bemühungen des französischen *solidarisme*, in Deutschland aber auch der katholische Solidarismus im Gefolge Heinrich Peschs, hier gewissermaßen in die Bresche springen, auch wenn ihnen nur ein partieller politischer Erfolg beschieden war. Sie eröffneten aber immerhin die Möglichkeit, ein postliberales Programm politischer Modernität in den Blick zu nehmen und eine normative Theorie

des modernen Wohlfahrtsstaates auf den Weg zu bringen, die die freiheitsrechtlichen Errungenschaften des liberalen Zeitalters auf dem Problemniveau komplexer Industriegesellschaften zu reformulieren vermag.

Ein solches Programm war unter den vermachteten industriekapitalistischen Verhältnissen des späten 19. Jahrhunderts vor allem auf der Basis eines obligatorischen Sozialversicherungssystems möglich; und dies haben die gewerkschafts- und wohlfahrtsstaatsfreundlichen katholischen Solidaristen im Deutschland der Weimarer Republik deutlich klarer gesehen als der noch stark an kleinbürgerlichen Selbstständigkeitsidealen und einem staatsfreien Selbsthilfe-Mutualismus orientierte französische *solidarisme* der Jahrhundertwende. Es ging um ein spezifisch postliberal verfasstes Versicherungssystem, mit dessen Hilfe den eigentumslosen und sozial ungesicherten, auf fremdbestimmte Lohnarbeit verwiesenen Massen des Industriezeitalters nicht nur elementare Hilfeleistungen gegen Not und Elend, sondern auch ein verlässliches funktionales Äquivalent für die ihnen unzugänglichen Grundlagen bürgerlicher Autonomie und Unabhängigkeit in Aussicht gestellt werden konnte. Damit verband sich das neue Leitbild einer ›Sozialversicherungsgesellschaft der Ähnlichen‹ (Léon Bourgeois), die die industriekapitalistische Moderne in die Lage versetzen sollte, die breiten Mehrheiten der Bevölkerung in ein ihre Lebens- und Arbeitswelten begleitendes System sozialer Sicherung einzubinden. Denn erst dies würde dem Projekt der Moderne ermöglichen, das universalistische Freiheits- und Gleichheitsversprechen nicht nur normativ und ideell zu verteidigen, sondern auch *in praxi* so weit umzusetzen, dass es tendenziell alle Gesellschaftsmitglieder erreichen kann – wenn auch nicht mehr, wie ursprünglich gedacht, im eigenverantwortlich-individuellen Modus privaten Eigentums auf der Grundlage bürgerlicher Arbeit, sondern nun im neuen gemeinschaftlich-kollektiven Modus eines industriegesellschaftlich formierten ›sozialen Eigentums‹, das Alfred Fouillée bereits in den 1880er Jahren in den Blick genommen hatte. Auf dieser Grundlage kann sich dann, so das zumindest latente Projekt der Solidaristen, ein neues, spezifisch postliberal konfiguriertes Ideal demokratischer Wohlfahrtsstaatlichkeit entwickeln, das auf verlässlichen Rechtsansprüchen aufruht, die sich die Mitglieder moderner Industriegesellschaften wechselseitig zusprechen. Sie gewähren sich damit gleiche Zugangschancen zu einem vielfältigen ›sozialen Eigentum‹, das von kollektiven Sozialversicherungen über einen breiten Sektor der Daseinsvorsorge und der öffentlichen Güter bis hin zu genossenschaftlichen Wirtschaftsunternehmen und sozialem Wohnungsbau etc. reichen kann.

Dieses postliberale Kompensations- und Nachfolgeangebot zum historisch gescheiterten Freiheits- und Gleichheitsprojekt des frühen Liberalismus sollte im 20. Jahrhundert – in unterschiedlichen Ausprägungen und Intensitäten – enorm erfolgreich werden und entscheidend zur politischen und sozialen Integration der industriekapitalistischen Klassengesellschaften beitragen. Und in dem Maße, wie sich der Wohlfahrtsstaat nicht allein auf die Gestaltungskompetenzen einer autoritären Ob-

rigkeit verlässt, sondern – wie etwa in Frankreich und in Deutschland – auch auf neokorporatistische Arrangements setzt und die großen gesellschaftlichen Verbände und Interessengruppen in die *Governance* der Solidaritäten einbezieht, schafft er zugleich neuartige Gelegenheitsstrukturen für ein anspruchsvolles Projekt demokratischer Selbstregierung. Denn dieses kann nun nicht länger nur auf periodische Parlamentswahlen der Staatsbürger setzen, sondern auch die Kräfte gesellschaftlicher Selbstorganisation planvoll in die politische Regulierung der gemeinsamen Angelegenheiten einbinden. In diesem Sinne hatte schon Émile Durkheim mit seinen Überlegungen zu einer *réforme corporative* Perspektiven einer nachhaltigen Umgestaltung der privatkapitalistischen Wirtschafts- und Sozialordnung entwickelt; und in Deutschland waren es vor allem die katholischen Solidaristen, die sich in der Weimarer Republik für eine demokratisch-korporativ verfasste Wirtschafts- und Sozialordnung ›jenseits von Markt und Staat‹ stark gemacht hatten.

Dem modernen Wohlfahrtsstaat ging es von seinen Ursprüngen her also keineswegs primär um die Bekämpfung sozialer Ungleichheit und die ›gerechte‹ Verteilung des gesellschaftlich produzierten Reichtums; es ging ihm auch nicht um die – für das liberale Dispositiv so konstitutive – Frage nach der Förderung individueller Chancengleichheit, einer kompensatorischen Ausgleichspolitik für benachteiligte Bevölkerungsgruppen oder gar – wie in einem breiten Strang der gegenwärtigen deliberativen Demokratietheorie – um eine nachholende ›Staatsbürgerqualifikationspolitik‹ (Ulrich K. Preuß), die allen Gesellschaftsmitgliedern zunächst einmal die materiellen Voraussetzungen zur Wahrnehmung einer aktiven Staatsbürgerrolle und zur Ausbildung entsprechender ›kommunikativer Kompetenz‹ gewährleisten will. Das Anforderungsprofil wohlfahrtsstaatlicher Sozialpolitik und des sie begleitenden Sozialrechts lag vielmehr von Anfang an – verursacht durch die neuartigen sozialstrukturellen Herausforderungen der industriekapitalistischen Moderne – jenseits des politischen Liberalismus. Es löste das liberale Dispositiv individueller Verantwortung durch ein postliberales Dispositiv kollektiver Regulierungs- und Gestaltungsverantwortung ab, für das in der europäischen Ideengeschichte keinerlei sozialphilosophische Anschublegitimation zur Verfügung stand. Und bis heute ist eine normative Theorie des modernen Wohlfahrtsstaates, die es ihm erlauben würde, seine Legitimationsgrundlagen jenseits des Normativitätsprofils des politischen Liberalismus zu entfalten, in den Diskursen der politischen Philosophie nicht in Sicht; ein ebenso erstaunlicher wie befremdlicher Befund, denn mit den Theoremen des französischen Solidarismus steht seit dem späten 19. Jahrhundert ein aussichtsreiches Angebot zur Entfaltung einer postliberal und solidaritätstheoretisch ansetzenden Theorie des demokratischen Wohlfahrtsstaates durchaus zur Verfügung.

Solidarität – Verantwortung – Gerechtigkeit

Der Rekurs auf das Solidaritätsmotiv könnte dem in seinen Legitimationsgrundlagen ungesicherten Wohlfahrtsstaat heute auch aus den Sackgassen heraushelfen, in die ihn die langjährigen Debatten um ein angemessenes Verständnis von politischer und sozialer Gerechtigkeit mittlerweile geführt haben. Denn die vernünftige Verständigung auf unhintergehbare, gemeinsam geteilte Solidaritäten des gesellschaftlichen Lebens, die als solche nicht nur simple Faktizitäten darstellen, sondern immer auch mit normativen Verpflichtungen verbunden sind, dürfte im Blick auf die Verteidigung wohlfahrtsstaatlicher Politiken größere Erfolgsaussichten haben als der Rekurs auf die höchst unterschiedlich formatierten Gerechtigkeitssemantiken. Denn die zahlreichen Gerechtigkeitsdiskurse, die auf dem Markt der politischen Philosophie anzutreffen sind und zwischen Befähigungs-, Beteiligungs-, Chancen-, Familien-, Generationen-, Leistungs-, Tausch-, Verdienst-, Verteilungs- und sonstiger Gerechtigkeit changieren, können heute zwar für jede partikulare Interessenlage ein passendes Theorieangebot zur Verfügung stellen; sie dürften damit gesellschaftliche Interessengegensätze, Spannungen und Friktionen allerdings eher abbilden und befördern, als dass sie in der Lage wären, in überzeugender Weise wechselseitige Gemeinsamkeiten und soziale Verpflichtungen zwischen den Mitgliedern moderner Gesellschaften plausibel zu machen.

Zudem spricht vieles dafür, die spezifische Eigenart des Wohlfahrtsstaates von vornherein nicht primär mit der Gerechtigkeits-, sondern vor allem mit der Solidaritätssemantik in Beziehung zu setzen. Denn mit dem Übergang zum solidaristischen Moraldispositiv des modernen Wohlfahrtsstaates verbinden sich – im Blick auf die Fragen politischer Gerechtigkeit – deutliche Verabschiedungen ›unterkomplexer‹ Moralkonzepte wie etwa Verdienst-, Tausch- und Leistungsgerechtigkeit oder Eigenverantwortung und individuelle Haftung. Damit wird die eigentliche ›Verantwortung‹ der Staatsbürger für sich und ihre Gesellschaft jedoch keineswegs abgeschafft. Sie wird angesichts der realen Komplexitätslagen vielmehr ausgeweitet und auf ein deutlich höheres Anspruchsniveau gehoben, auf dem nicht mehr ›jeder für sich‹, sondern ›alle für alle‹ verantwortlich werden. Die staatsbürgerliche Verantwortung emanzipiert sich damit aus einer privatisierenden Engführung auf Eigenverantwortung und expandiert in den breiten und allemal unbehaglichen Raum politischer Mitgestaltungsverantwortung für die – längst auch global ausgreifenden – gesellschaftlichen Solidarzusammenhänge insgesamt. Und nur weil die modernen Gesellschaften, solange sie am Demokratieprojekt festhalten, eine solche Verantwortungsexpansion gewissermaßen verlangen, kann sich auch ein anspruchsvolles demokratisches Projekt gesellschaftlicher Selbstregierung entwickeln, in dem die Staatsbürger nicht nur ihre jeweiligen Einzelinteressen im Blick haben, sondern auch die gemeinsamen Interessenlagen ihrer Republik beratschlagen und ihre sozialen Solidaritäten kollektiv zu ›regieren‹ versuchen.

Die Gesellschaft begegnet ihren Mitgliedern dabei als eine ihnen zwar nicht fremde, aber übermächtige und hochgradig ausdifferenzierte, von unübersichtlichen Komplexitätslagen geprägte Entität, die sich ihren Willensbekundungen und politischen Absichten gegenüber in hohem Maße indifferent verhält, weil sie sich weitgehend – wenn auch nicht vollständig – von Sozial- auf Systemintegration umgestellt hat, durch funktional ausdifferenzierte und weithin ›moralfreie‹ Steuerungsmedien gekennzeichnet ist und sich von Staat und Politik nicht planvoll ›durchregieren‹ lässt. Der besondere Charme eines postliberalen solidaristischen Demokratieprojekts besteht vor diesem Hintergrund aber darin, vor diesen Komplexitäten nicht zu kapitulieren, sondern sie zum Ausgangspunkt einer deliberativen Beratungs- und Beschlussfassungspraxis zu machen, die nur noch vorläufige, permanent zu überprüfende und stets nur bis auf Weiteres geltende Regulierungen in Kraft setzen kann und will; Regulierungen allerdings, die sich vor der ›öffentlichen Vernunft‹ einer ›ihre Solidaritäten diskutierenden‹ Gesellschaft als *for the time being* aussichtsreich und überzeugend erweisen lassen müssen.

Literatur

Abelshauser, Werner (1984): The First Post-liberal Nation: Stages in the Development of Modern Corporatism in Germany, in: *European History Quarterly* 14, 285-318.

- (1987): Freiheitlicher Korporatismus im Kaiserreich und in der Weimarer Republik, in: Ders. (Hg.), *Die Weimarer Republik als Wohlfahrtsstaat. Zum Verhältnis von Wirtschafts- und Sozialpolitik in der Industriegesellschaft* (Vierteljahresschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, Beiheft 81), Stuttgart: Steiner, 147-170.

Acham, Karl (1995): Art. Soziologie, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Herausgegeben von Joachim Ritter u.a., Bd. 9, Basel: Schwabe, 1270-1282.

von Albertini, Rudolf (1957): *Freiheit und Demokratie in Frankreich. Die Diskussion von der Restauration bis zur Résistance*, Freiburg-München: Alber.

- (1973): Frankreich: Die Dritte Republik bis zum Ende des Ersten Weltkrieges (1870-1918), in: *Handbuch der europäischen Geschichte*, Bd. 6. Herausgegeben von Theodor Schieder, Stuttgart: Klett, 231-268.

Aldenhoff-Hübinger, Rita (1984): *Schulze-Delitzsch. Ein Beitrag zur Geschichte des Liberalismus zwischen Revolution und Reichsgründung*, Baden-Baden: Nomos.

Audier, Serge (2007): *Léon Bourgeois. Fonder la solidarité*, Paris: Michalon.

- (2010): *La pensée solidariste. Aux sources du modèle social républicain*, Paris: Presses universitaires de France.

Backhaus, Jürgen (2010) (Hg.): *Albert Schäffle (1891-1903). The Legacy of an Underestimated Economist*, Hanau: Haag + Herchen.

Bakunin, Jack (1973): Pierre Leroux: First Democratic Socialist, in: *New Politics* 10, 91-97.

Balser, Frolinde (1962): *Sozial-Demokratie 1848/49-1863. Die erste deutsche Arbeiterorganisation ›Allgemeine deutsche Arbeiterverbrüderung‹ nach der Revolution*, Textband, Stuttgart: Klett.

- Bastiat, Frédéric (1982): *Harmonies économiques*, Deuxième édition, augmentée des manuscrits laissés par l'auteur (1851), Faksimile-Nachdruck, Genève-Paris: Slatkine.
- Bayertz, Kurt (1996): Staat und Solidarität, in: Ders. (Hg.), *Politik und Ethik*, Stuttgart: Reclam, 305-329.
- (1998) (Hg.): *Solidarität. Begriff und Problem*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
 - (1998a): Vorwort, in: Ders., *Solidarität*, 9f.
 - (1998b): *Begriff und Problem der Solidarität*, in: Ders., *Solidarität*, 11-53.
 - /Boshammer, Susanne (2008): Art. *Solidarität*, in: *Handbuch der Politischen Philosophie und Sozialphilosophie*. Herausgegeben von Stefan Gosepath/Wilfried Hinsch/Beate Rössler, Bd. 2, Berlin: De Gruyter, 1197-1201.
- Bedford-Strohm, Heinrich (2001): Art. *Solidarität, Solidaritätsprinzip*, in: *Evangelisches Soziallexikon*, 8. Auflage. Herausgegeben von Martin Honecker u.a., Stuttgart-Berlin-Köln: Kohlhammer, 1418-1421.
- Beecher, Jonathan F. (1987): *Charles Fourier. The Visionary and His World*, Berkeley: University of California Press.
- Behrent, Michael C. (2010): Accidents Happen: François Ewald, the ›Antirevolutionary‹ Foucault, and the Intellectual Politics of the French Welfare State, in: *The Journal of Modern History* 82, 585-624.
- (2012): Pluralism's Political Conditions: Social Realism and the Revolutionary Tradition in Pierre Leroux, P.-J. Proudhon and Alfred Fouillée, in: Julian Wright/Hugh Stuart Jones (Hg.), *Pluralism and the Idea of the Republic in France*, New York: Palgrave Macmillan, 99-121.
- Bellah, Robert N. (1973): Introduction, in: Ders. (Hg.), *Emile Durkheim on Morality and Society. Selected Writings*, Chicago-London: University of Chicago Press, IX-LV.
- Bernstein, Eduard (1899): *Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie*, Stuttgart: Dietz.
- (1910): *Die Arbeiterbewegung*, Frankfurt/M.: Rütten & Loening.
- Bestor, Arthur E. (1948): The Evolution of the Socialist Vocabulary, in: *Journal of the History of Ideas* 9, 259-302.
- Biedenkopf, Kurt (1975): *Die Politik der Unionsparteien – Die freiheitliche Alternative zum Sozialismus. Vortrag vor der Katholischen Akademie in Bayern, München (09.12.1973)*, in: Hergt, Parteiprogramme, 165-185.
- Blais, Marie-Claude (2007): *La solidarité. Histoire d'une idée*, Paris: Gallimard.
- Bleek, Wilhelm (2001): *Geschichte der Politikwissenschaft in Deutschland*, München: Beck.
- Bock, Hans Manfred (1967): *Syndikalismus und Linkskommunismus von 1918-1923. Zur Geschichte und Soziologie der Freien Arbeiter-Union Deutschlands (Syndikalistin), der Allgemeinen Arbeiter-Union Deutschlands und der Kommunistischen Arbeiter-Partei Deutschlands*, Masch. Diss., Marburg.

- (1991): Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865), in: Euchner, Klassiker des Sozialismus, 97-109.
- Bode, Ingo (1999): Solidarität im Vorsorgestaat. Der französische Weg sozialer Sicherung und Gesundheitsversorgung, Frankfurt/M.-New York: Campus.
- Böhr, Christoph (2006): Solidarität. Anmerkungen zu einem politischen Begriff, in: Christian Bermes/Wolfhart Henckmann/Heinz Leonardy (Hg.), Solidarität. Person & soziale Welt, Würzburg: Königshausen & Neumann, 49-60.
- Borgetto, Michel (1993): La notion de fraternité en droit public français. Le passé, le présent et l'avenir de la solidarité, Paris: Librairie générale de droit et de jurisprudence.
- Bouglé, Célestin (1902): Solidarisme et libéralisme. Réflexions sur le mouvement politique et l'éducation morale, Paris: Cornély.
- (1903): L'évolution du solidarisme, in: Revue politique et parlementaire 35, 480-505.
- (1907): Le solidarisme, Paris: Giard et Brière.
- (1925): Théories sur la division du travail (1903), in: Ders., Qu'est-ce que la sociologie?, 5. Auflage, Paris: Alcan, 98-161.
- Bourgeois, Léon (1897): L'éducation de la démocratie française. Discours prononcés de 1890 à 1896, Paris: Cornély.
- (1897a): Le patronage démocratique de la jeunesse et l'esprit de solidarité (Discours prononcé à la séance de clôture du XVI. Congrès de la Ligue de l'Enseignement, Rouen, 09.08.1896), in: Ders., L'éducation de la démocratie, 225-243.
- (1904a): Préface, in: Les applications sociales de la solidarité. Leçons professées à l'École des hautes études sociales, Paris: Alcan, V-XXII.
- (1904b): La démocratie (Eröffnungsvortrag einer Serie von Konferenzen und Diskussionen der École des hautes études sociales 1904/1905), in: Revue politique et parlementaire, Nr. 126 (10.12.1904), 429-437.
- (1907): L'idée de solidarité et ses conséquences sociales, in: Essai d'une philosophie de la solidarité, 1-119.
- (1914): La politique de la prévoyance sociale, Teil 1: La doctrine et la méthode. Teil 2: Les moyens de lutte contre les maux sociaux, Paris: Charpentier.
- (1914a): Le problème social: La socialisation des consciences. Discours prononcé à Bordeaux au deuxième Congrès national d'Éducation Sociale (24.10.1908), in: Ders., Prévoyance sociale, Bd. 1, 11-25.
- (1914b): L'association de la science et du sentiment dans l'œuvre sociale. Discours prononcé au Musée social (19.12.1911), in: Ders., Prévoyance sociale, Bd. 1, 53-61.
- (1919): La politique de la prévoyance sociale, Troisième partie: L'action, Paris: Charpentier.
- (2008): Solidarité. Présentation de Marie-Claude Blais, Lormont: Le Bord de l'eau.

- (2008a): Solidarité, in: Ders., Solidarité, 47-101.
 - (2008b): Rapport au Congrès d'Éducation Sociale en 1900, in: Ders., Solidarité, 104-120.
 - (2008c): Extrait de compte rendu de la séance du Congrès d'Éducation Sociale du jeudi soir 27 septembre 1890, in: Ders., Solidarité, 121-140.
 - (2008d): Discours de clôture au Congrès d'Éducation Sociale en 1900, in: Ders., Solidarité, 141-158.
- Brandt, Willy (1975): Godesberg geht es um die menschliche Gestaltung der Gesellschaft, in: Hergt, Parteiprogramme, 58-75.
- le Bras-Chopard, Armelle (1992): Métamorphoses d'une notion: La solidarité chez Pierre Leroux, in: Centre universitaire de recherches administratives et politiques de Picardie (Hg.), La solidarité: un sentiment républicain?, Paris: Presses universitaires de France, 55-69.
- Brauer, Theodor (1926): Art. Solidarismus, in: Handwörterbuch der Staatswissenschaften, 4. Auflage. Herausgegeben von Ludwig Elster u.a., Bd. 7, Jena: Gustav Fischer, 503-507.
- Brunkhorst, Hauke (2002): Solidarität. Von der Bürgerfreundschaft zur globalen Rechtsgenossenschaft, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Castel, Robert (2000): Die Metamorphosen der sozialen Frage. Eine Chronik der Lohnarbeit (1995), Konstanz: Universitätsverlag.
- (2005): Die Stärkung des Sozialen. Leben im neuen Wohlfahrtsstaat (2003), Hamburg: Hamburger Edition.
- Chateaubriand, Franz August (1803): Genius des Christenthums oder Schoenheiten der christlichen Religion. Aus dem Französischen übersetzt und mit berichtigenden Anmerkungen begleitet von Dr. Carl Venturini, Erster Theil, Münster: Peter Waldeck.
- Chlada, Marvin/Gwisdalla, Andreas (2014): Charles Fourier. Eine Einführung in sein Denken, Aschaffenburg: Alibri.
- Cingolani, Patrick (1992): L'idée d'Humanité chez Auguste Comte. Solidarité et continuité, in: Centre universitaire de recherches administratives et politiques de Picardie (Hg.), La solidarité: un sentiment républicaine?, Presses universitaires de France, 42-54
- Clark, Linda L. (1984): Social Darwinism in France, Birmingham AL.: The University of Alabama Press.
- Comte, Auguste (1830): Cours de philosophie positive, Tome premier, Paris: Bachelier.
- (1891): Katechismus der Positiven Religion (1852, 1859). Nach der zweiten Ausgabe des Originals übersetzt von E. Roschlau, Leipzig: Otto Wigand.
 - (1923a): Soziologie. Aus dem französischen Original ins Deutsche übertragen von Valentine Dorn und eingeleitet von Prof. Dr. Heinrich Waentig in Halle

- a.S., 2. Auflage, Bd. 1: Der dogmatische Teil der Sozialphilosophie, Jena: Gustav Fischer.
- (1923b): Soziologie, 2. Auflage, Bd. 2: Historischer Teil der Sozialphilosophie. Theologische und metaphysische Periode, Jena: Gustav Fischer.
 - (1923c): Soziologie, 2. Auflage, Bd. 3: Abschluß der Sozialphilosophie und allgemeine Folgerungen, Jena: Gustav Fischer.
 - (1973): Plan der wissenschaftlichen Arbeiten, die für eine Reform der Gesellschaft notwendig sind (1822). Einleitung von Dieter Prokop, München: Hanser.
 - (2008): System der positiven Politik. Zweiter Band von vier Bänden (1851). Aus dem Französischen übersetzt von Jürgen Brankel, Wien: Turia und Kant.
- Costadura, Edoardo (2006): Der Edelmann am Schreibpult. Zum Selbstverständnis aristokratischer Literaten zwischen Renaissance und Revolution, Tübingen: Niemeyer.
- de Condorcet, Jean Antoine N. (1976): Entwurf einer historischen Darstellung der Fortschritte des menschlichen Geistes (1794), Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Dahlheimer, Manfred (1998): Carl Schmitt und der deutsche Katholizismus 1888-1936, Paderborn: Schöningh.
- Dallinger, Ursula (2009): Die Solidarität der modernen Gesellschaft. Der Diskurs um rationale oder normative Ordnung in Sozialtheorie und Soziologie des Wohlfahrtsstaats, Wiesbaden: VS.
- Derpmann, Simon (2013): Gründe der Solidarität, Münster: Mentis.
- Deuerlein, Ernst (1967): Heinrich Brauns – Schattenriß eines Sozialpolitikers, in: Ferdinand A. Hermens/Theodor Schieder (Hg.), Staat, Wirtschaft und Politik in der Weimarer Republik (FS Brüning), Berlin: Duncker & Humblot, 41-96.
- Diem, Marianne/Diem, Claus (2001) (Hg.): Der Staat – die große Fiktion. Ein Claude-Frédéric-Bastiat-Brevier, Thun: Ott.
- Dierse, Ulrich (1990): Die Anfänge der ›science sociale‹ bei den französischen Ideologen und in ihrem Umkreis, in: Gersmann/Kohle, Frankreich 1800, 104-121.
- Diesel, Rudolf (1903): Solidarismus. Natürliche wirtschaftliche Erlösung des Menschen, München: Oldenbourg.
- Dijon de Monteton, Charles Philippe Graf (2006): Die ›Entzauberung‹ des Gesellschaftsvertrags. Ein Vergleich der Anti-Sozial-Kontrakts-Theorien von Carl Ludwig von Haller und Joseph Graf de Maistre im Kontext der politischen Ideengeschichte, Frankfurt/M.: Lang.
- Dirsch, Felix (2006): Solidarismus und Sozialethik. Ansätze zur Neuinterpretation einer modernen Strömung der katholischen Sozialphilosophie, Berlin: Lit.
- Dobuzinskis, Laurent (2008): Defenders of Liberal Individualism, Republican Virtues, and Solidarity. The Forgotten Intellectual Founding Fathers of the French Third Republic, in: European Journal of Political Theory 7, 287-307.

Doering, Detmar (2001): Nachwort über Frédéric Bastiat, in: Diem/Diem, Staat, 153-167.

Donoso Cortés, Juan (2007): Essay über den Katholizismus, den Liberalismus und den Sozialismus, betrachtet in ihren Grundprinzipien, in: Ders., Essay über den Katholizismus, den Liberalismus und den Sozialismus und andere Schriften aus den Jahren 1851 bis 1853. Herausgegeben, übersetzt und kommentiert von Günter Maschke, 3., vermehrte Auflage, Wien-Leipzig: Karolinger, 1-279.

Donzelot, Jacques (1984): *L'invention du social. Essai sur le déclin des passions politiques*, Paris: Fayard.

Dübgen, Franziska (2014): Was ist gerecht? Kennzeichen einer transnationalen solidarischen Politik, Frankfurt/M.-New York.

Durkheim, Émile (1885): A. Fouillée, La propriété sociale et la démocratie, in: *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 19, 446-453.

- (1981a): Die elementaren Formen des religiösen Lebens (1912), Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- (1981b): Einführung in die Sozialwissenschaft. Eröffnungsvorlesung an der Universität Bordeaux 1887/88, in: Heisterberg, Durkheim. Frühe Schriften, 25-52.
- (1981c): Einführung in die Soziologie der Familie (1888), in: Heisterberg, Durkheim. Frühe Schriften, 53-76.
- (1981d): Montesquieus Beitrag zur Gründung der Soziologie (1892), in: Heisterberg, Durkheim. Frühe Schriften, 85-28.
- (1983): Der Selbstmord (1897), Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- (1984): Erziehung, Moral und Gesellschaft. Vorlesung an der Sorbonne 1902/1903. Mit einer Einleitung von Paul Fauconnet, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- (1986): Der Individualismus und die Intellektuellen (1898), in: Hans Bertram (Hg.), Gesellschaftlicher Zwang und moralische Autonomie, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 54-70.
- (1987): Pragmatismus und Soziologie, in: Ders., Schriften zur Soziologie der Erkenntnis, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 9-169.
- (1988): Über soziale Arbeitsteilung. Studie über die Organisation höherer Gesellschaften, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- (1988a): Vorwort zur zweiten Auflage. Einige Bemerkungen über die Berufsgruppen, in: Durkheim, Über soziale Arbeitsteilung, 41-75.
- (1991): Physik der Sitten und des Rechts. Vorlesungen zur Soziologie der Moral, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- (1995a): Die Philosophie an den deutschen Universitäten (1887), in: Schulteis/Gipper, Durkheim. Über Deutschland, 27-83.
- (1995b): Die positive Moralwissenschaft in Deutschland (1887), in: Schulteis/Gipper, Durkheim. Über Deutschland, 85-175.
- (1995c): Bau und Leben des sozialen Körpers nach Schäffle (1885), in: Schulteis/Gipper, Durkheim. Über Deutschland, 189-216.

- (1995d): Gemeinschaft und Gesellschaft nach Tönnies (1889), in: Schultheis/Gipper, Durkheim. Über Deutschland, 217-225.
- (1995e): Stellungnahme zum deutschen Einfluß auf die französische Soziologie (1902), in: Schultheis/Gipper, Durkheim. Über Deutschland, 237.
- (1995f): Brief an den Direktor der Revue néo-scolastique vom 08.11.1902, in: Schultheis/Gipper, Durkheim. Über Deutschland, 239-242.
- (1995g): ›Deutschland über alles‹. Die deutsche Gesinnung und der Krieg (1915), in: Schultheis/Gipper, Durkheim. Über Deutschland, 245-290.

d'Eichthal, Eugène (1903) (Hg.): La solidarité sociale, ses nouvelles formules, Paris: Picard.

Eisner, Kurt (1919): Sieben Briefe. An eine Freundin, IV. Solidarität, in: Ders., Gesammelte Schriften, Bd. 2, Berlin: Cassirer, 52-56.

Eloy, Jacques (1998): Relire Léon Bourgeois, in: Léon Bourgeois, Solidarité, Ville-neuve d'Ascq (Nord): Presses universitaires, 7-10.

Enzensberger, Hans Magnus (1972): Der kurze Sommer der Anarchie. Buenaventura Durrutis Leben und Tod, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Erzberger, Matthias (1921): Christlicher Solidarismus – als Weltprinzip, Mönchengladbach: Staatsbürgerliche Vereinigung.

Essai d'une philosophie de la solidarité. Conférences et discussions. Présidées par Léon Bourgeois et Alfred Croiset (École des hautes études, 1901-1902), Deuxième édition, Paris. Alcan 1907.

Esser, Hartmut (2000): Soziologie. Spezielle Grundlagen, Bd. 3: Soziales Handeln, Frankfurt/M.-New York: Campus.

Etzioni, Amitai/Volmert, Andrew/Rothschild, Elanit (2004) (Hg.): The Communitarian Reader. Beyond the Essentials, Lanham: Rowman & Littlefield.

Euchner, Walter (1991) (Hg.): Klassiker des Sozialismus, Bd. 1, München: Beck.

Ewald, François (1993): Der Vorsorgestaat (1986), Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Feilbogen, Siegmund (1915): Die Solidaritätsphilosophie in Frankreich, in: Max Adler (Hg.), Festschrift für Wilhelm Jerusalem, Wien-Leipzig: Braumüller, 61-80.

Fenske, Hans (1991): Politisches Denken im 20. Jahrhundert, in: Hans-J. Lieber (Hg.), Politische Theorien von der Antike bis zur Gegenwart, Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung, 675-880.

Ferguson, Adam (1988): Versuch über die Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft (1767), Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Fetscher, Iring (1991): Charles Fourier (1772-1837), in: Euchner, Klassiker des Sozialismus, 58-75.

Fiegle, Thomas (2003): Von der Solidarité zur Solidarität. Ein französisch-deutscher Begriffstransfer, Münster: Lit.

Fouillée, Alfred (1880): La science sociale contemporaine, Paris: Hachette.

- (1883a): Critique des systèmes de morale contemporains, Paris: Alcan.
 - (1883b): L'idée moderne du droit en Allemagne, en Angleterre et en France (1878), 2., durchgesehene und erweiterte Auflage, Paris 1883.
 - (1884): La propriété sociale et la démocratie, Paris: Hachette.
 - (1890): L'évolutionnisme des idées-forces, Paris: Alcan.
 - (1893): La psychologie des idées-forces, 2 Bde., Paris: Alcan.
 - (1896): Le mouvement positiviste et la conception sociologique du monde, Paris: Alcan.
 - (1900): La France au point de vue moral (1900), 2. Auflage, Paris: Alcan.
 - (1901): La morale socialiste, in: Revue des deux mondes 4, 377-408.
 - (1907a): Der Evolutionismus der Kraft-Ideen. Autorisierte Übersetzung nach der 4. Auflage von Dr. Rudolf Eisler, Leipzig: W. Klinkhardt.
 - (1907b): La morale des idées-forces, Paris: Alcan 1907.
- Fourier, Charles (1966): Theorie der vier Bewegungen und der allgemeinen Bestimmungen. Herausgegeben von Theodor W. Adorno, eingeleitet von Elisabeth Lenk, Frankfurt/M.: Europäische Verlagsanstalt.
- (1971a): Théorie des quatre mouvements et des destinées générales (1808), in: Œuvres complètes, Tome I, Faksimile, Paris: Anthropos 1971.
 - (1971b): Théorie de l'unité universelle. Troisième volume (1822). Deuxième édition, in: Œuvres complètes, Tome IV, Faksimile, Paris: Anthropos 1971.
- Fournier, Marcel (2013): Émile Durkheim. A Biography (2007), Cambridge: Polity Press.
- Fraser, Nancy/Honneth, Axel (2003): Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Fuchs-Heinritz, Werner (1998): Auguste Comte. Einführung in Leben und Werk, Opladen-Wiesbaden: Westdeutscher.
- (1995): Auguste Comte: Die Toten regieren die Lebenden, in: Klaus Feldmann/Werner Fuchs-Heinritz (Hg.), Der Tod ist ein Problem der Lebenden. Beiträge zur Soziologie des Todes, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 19-58.
- Furet, François/Ozouf, Mona (1996) (Hg.): Kritisches Wörterbuch der Französischen Revolution (1986), Bd. 2, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Gablers Wirtschaftslexikon, 13., vollständig überarbeitete Auflage, Wiesbaden 1992.
- Gersmann, Gudrun/Kohle, Hubertus (1990) (Hg.): Frankreich 1800. Geschichte, Kultur, Mentalitäten, Stuttgart: Steiner.
- Gide, Charles (1889): Le centenaire de 1789, in: Revue d'économie politique 3, 326-336.
- (1890a): L'école nouvelle. Conférence faite à Genève le 28 Mars 1890, publié par La Société Chrétienne Suisse d'Économie Sociale, Genf: Richter.
 - (1890b): The Economic Schools and the Teaching of Political Economy in France, in: Political Science Quarterly 5, 603-635.

- (1893): L'idée de solidarité en tant que programme économique, in: *Revue internationale de sociologie* 1, 385-400.
 - (1905): *Grundzüge der Nationalökonomie*. Mit Zustimmung des Verfassers übersetzt und für den deutschen Leser eingerichtet von Dr. Gustav Weiß von Wessenstein, Wien: Manz.
 - (1907): La solidarité économique, in: *Essai d'une philosophie de la solidarité*, 207-232.
 - (1913a): Die Solidaristen, in: Ders./Charles Rist, *Geschichte der Lehrmeinungen*, 667-697.
 - (1913b): Die auf dem Christentum beruhenden Lehren, in: Ders./Charles Rist, *Geschichte der Lehrmeinungen*, 551-584.
 - (1925): Die sozialökonomische Literatur in Frankreich seit dem Beginn dieses Jahrhunderts, in: Moritz Julius Bonn/Melchior Palyi (Hg.), *Die Wirtschaftswissenschaft nach dem Kriege* (FS Lujo Brentano), Bd. 2, München-Leipzig: Duncker & Humblot, 33-58.
 - (1928): *Grundsätze der Volkswirtschaftslehre*. Nach der 25. Auflage übersetzt von Dr. Ludwig Novotny, Halberstadt: Meyer.
 - (1929): *Der Kooperatismus*. Nach der 5. Auflage übersetzt von Dr. Kurt Bretschneider und eingeleitet von Professor Dr. Ernst Grünfeld, Halberstedt: Meyer.
 - (1929a): Die Zukunft des Genossenschaftswesens, in: Ders., *Der Kooperatismus*, 1-26.
 - (1929b): Die Änderungen der Wirtschaftsordnung, zu deren Verwirklichung das Genossenschaftswesen berufen ist, in: Ders., *Der Kooperatismus*, 26-49.
 - (1929c): Die Solidaritätsidee als Wirtschaftsprogramm, in: Ders., *Der Kooperatismus*, 49-66.
 - (1929d): Die Feinde der Genossenschaft, in: Ders., *Der Kooperatismus*, 66-87.
 - (1929e): Die Geschichte der Genossenschaftsbewegung in den letzten hundert Jahren, in: Ders., *Der Kooperatismus*, 189-201.
 - (1931): Comment est née la *Revue d'économie politique*, in: *Revue d'économie politique* 45, 1347-1357.
 - (1932): *La solidarité*. Cours au Collège de France 1927-1928, Paris: Presses universitaires de France.
 - /Rist, Charles (1913): *Geschichte der volkswirtschaftlichen Lehrmeinungen* (1909). Nach der 2., durchgesehenen und verbesserten Ausgabe herausgegeben von Franz Oppenheimer; deutsch von R.W. Horn, Jena: Gustav Fischer.
- Gipper, Andreas/Schultheis, Franz (1995): Einleitung, in: Schultheis/Gipper, Durkheim. *Über Deutschland*, 7-25.
- Goy, Joseph (1996): *Code civil*, in: Furet/Ozouf, *Kritisches Wörterbuch*, 719-737.
- Grebing, Helga (2000): Ideengeschichte des Sozialismus in Deutschland, Teil II, in: Dies. (Hg.), *Geschichte der sozialen Ideen in Deutschland. Sozialismus – Katholische Soziallehre – Protestantische Sozialethik*. Ein Handbuch, Essen: Klartext, 355-595.

Grimm, Dieter (1973): *Solidarität als Rechtsprinzip. Die Rechts- und Staatslehre Léon Duguits in ihrer Zeit*, Frankfurt/M.: Athenäum.

- (1975): Art. Solidaritätsprinzip, in: *Evangelisches Soziallexikon*, 2. Auflage, Stuttgart: Kreuz, 2314-2316.

Gülich, Christian (1991): *Die Durkheim-Schule und der französische Solidarismus*, Wiesbaden: Deutscher Universitätsverlag.

Gundlach, Gustav (1931): Art. Solidarismus, in: *Staatslexikon*, 5., von Grund auf neu bearbeitete Auflage. Herausgegeben von Hermann Sacher, Bd. 4, Freiburg i.Br.: Herder, 1613-1621.

- (1932): Art. Ständestaat, in: *Staatslexikon*, 5., von Grund auf neu bearbeitete Auflage. Herausgegeben von Hermann Sacher, Bd. 5, Freiburg i.Br.: Herder, 67-71.
- (1956): Art. Solidarismus, in: *Handwörterbuch des Sozialwissenschaften*. Herausgegeben von Erwin von Beckerath u.a., Bd. 9, Stuttgart-Tübingen: Gustav Fischer-Mohr, 296-298.
- (1962): Art. Solidaritätsprinzip, in: *Staatslexikon. Recht, Wirtschaft, Gesellschaft*, 6., völlig neu bearbeitete und erweiterte Auflage, Bd. 7, Freiburg i.Br.: Herder, 119-122.
- (2001): *Meine Bestimmung zur Sozialwissenschaft* (23. Februar 1962), in: *Wider den Rassismus. Entwurf einer nicht erschienenen Enzyklika* (1938). Texte aus dem Nachlaß von Gustav Gundlach SJ. Herausgegeben, eingeleitet und kommentiert von Anton Rauscher, Paderborn: Schöningh, 192-208.

Guyot, Yves (1907): *La démocratie individualiste*, Paris: Giard & Brière.

Habermas, Jürgen (1981): *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 2: *Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

- (1991): *Gerechtigkeit und Solidarität. Zur Diskussion über ›Stufe 6‹* (1986), in: Ders., *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 49-76.
- (1992): *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- (1996): *Drei normative Modelle der Demokratie*, in: Ders., *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 277-291.
- (2005): *Kulturelle Gleichbehandlung – und die Grenzen eines Postmodernen Liberalismus* (2003), in: Ders., *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2005, 279-323.

Hayward, Jack Ernest S. (1959): *Solidarity: The Social History of an Idea in Nineteenth Century France*, in: *International Review of Social History* 4, 261-284.

- (1961): *The Official Social Philosophy of the French Third Republic: Léon Bourgeois and Solidarism*, in: *International Review of Social History* 6, 19-48.
- (1963): *Solidarity and the Reformist Sociology of Alfred Fouillée*, in: *The American Journal of Economics and Sociology* 22, 205-222 u. 303-312.

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1983): Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819/20 in einer Nachschrift. Herausgegeben von Dieter Henrich, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Heine, Heinrich (1991): Lutezia II, in: Ders., Historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke. Herausgegeben von Manfred Windfuhr, Bd. 14/I, Hamburg: Hoffmann und Campe.
- Heisterberg, Lore (1981) (Hg.): Emile Durkheim. Frühe Schriften zur Begründung der Sozialwissenschaft. Herausgegeben, eingeleitet und übersetzt von Lore Heisterberg, Darmstadt-Neuwied: Luchterhand.
- (1981a): Einleitung: Durkheims Weg zu einer echten Wissenschaft von der Gesellschaft, in: Dies., Durkheim. Frühe Schriften, 11-23.
- Held-Schrader, Christine (1991): Louis Blanc (1811-1882), in: Euchner, Klassiker des Sozialismus, 110-120.
- Hergt, Siegfried (1975) (Hg.): Parteiprogramme. Grundsatzprogrammatik und aktuelle politische Ziele von SPD, CDU, FDP, DKP, NPD, 8., aktualisierte und erweiterte Auflage, Opladen: Heggen.
- Hondrich, Karl Otto/Koch-Arzberger, Claudia (1992): Solidarität in der modernen Gesellschaft, Frankfurt/M.: Fischer.
- Honneth, Axel (1992): Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- (2003): Umverteilung als Anerkennung. Eine Erwiderung auf Nancy Fraser, in: Fraser/Honneth, Umverteilung, 129-224.
 - (2011): Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit, Berlin: Suhrkamp.
- Jähnichen, Traugott (2007): Solidarität als Begriff der evangelischen Theologie und Sozialethik, in: Karl Gabriel (Hg.), Solidarität (Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften, Bd. 48), Münster: Aschendorff, 81-104.
- Jahrbuch für Recht und Ethik (2014): Grund und Grenzen der Solidarität in Recht und Ethik (Bd. 22). Herausgegeben von Joachim Hruschka/Jan C. Joerden, Berlin: Duncker & Humblot.
- James, William (1893): Review of Alfred Fouillée's *La psychologie des idées-forces*, in: *The Philosophical Review* 2, 716-720.
- Jeschonnek, Bernd (1989): Revolution in Frankreich: 1789-1799. Ein Lexikon, Köln: Pahl-Rugenstein.
- Kaelble, Hartmut (1991): Nachbarn am Rhein. Entfremdung und Annäherung der französischen und deutschen Gesellschaft seit 1880, München: Beck.
- Kaufmann, Franz-Xaver (2002): Sozialpolitik zwischen Gemeinwohl und Solidarität, in: Herfried Münkler/Karsten Fischer (Hg.), Gemeinwohl und Gemeinsinn. Rhetoriken und Perspektiven sozial-moralischer Orientierung, Berlin: Akademie, 19-54.

- Keller, Gottlieb (1949): Pierre Leroux. Ein Theoretiker des französischen Frühsozialismus, Brugg: Effingerhof AG.
- Kemper, Claudia (2011): Das ›Gewissen‹ 1919-1925. Kommunikation und Vernetzung der Jungkonservativen, München: Oldenbourg.
- Kersting, Wolfgang (1998): Internationale Solidarität, in: Bayertz, Solidarität, 411-429.
- (2000): Theorien der sozialen Gerechtigkeit, Stuttgart: Metzler.
- Kliemt, Hartmut (1995): Solidarität in Freiheit. Von einem liberalen Standpunkt, Freiburg i.Br.: Alber.
- Klotzbach, Kurt (1982): Der Weg zur Staatspartei. Programmatik, praktische Politik und Organisation der deutschen Sozialdemokratie 1945 bis 1965, Bonn: Dietz.
- Klüber, Franz (1964): Art. Solidarismus, in: Katholisches Soziallexikon. Herausgegeben im Auftrag der Katholischen Sozialakademie Österreichs, Innsbruck: Tyrolia, 996-998.
- König, René (2013): Schriften, Bd. 8, Wiesbaden: Springer, 215-286.
- Kool, Frits/Krause, Werner (1967): Die frühen Sozialisten. Eingeleitet von Peter Stadler (Dokumente der Weltrevolution, Bd. 1), Olten-Freiburg i.Br.: Walter.
- Krell, Christian/Mörschel, Tobias (2015) (Hg.): Werte und Politik, Wiesbaden: Springer.
- /Woyke, Meik (2015): Die Grundwerte der Sozialdemokratie. Historische Ursprünge und politische Bedeutung, in: Krell/Mörschel, Werte und Politik, 93-137.
- Kuhn, Bärbel (1988): Pierre Leroux – Sozialismus zwischen analytischer Gesellschaftskritik und sozialphilosophischer Synthese. Ein Beitrag zur methodischen Erforschung des vormarxistischen Sozialismus, Frankfurt/M.: Lang.
- Lassalle, Ferdinand (1919): Herr Bastiat-Schulze von Delitzsch. Der ökonomische Julian oder: Kapital und Arbeit (1864), in: Ders., Gesammelte Reden und Schriften. Herausgegeben und eingeleitet von Eduard Bernstein, Bd. V, Berlin: Cassirer.
- (1948): Arbeiter-Programm. Offenes Antwortschreiben. Herausgegeben von August Skalweit, Frankfurt/M.: Klostermann.
 - (1948a): Arbeiter-Programm. Über den besonderen Zusammenhang der gegenwärtigen Geschichtsperiode mit der Idee des Arbeiterstandes (1862), in: Ders., Arbeiter-Programm. Antwortschreiben, 15-52.
 - (1948b): Offenes Antwortschreiben an das Central Comité zur Berufung eines Allgemeinen Deutschen Arbeiter-Congresses zu Leipzig (1. März 1863), in: Ders., Arbeiter-Programm. Antwortschreiben, 53-84.
- Laurent, Alain (1991): Solidaire, si je le veux. Pour une éthique de la responsabilité individuelle, Paris: Les Belles Lettres.

- Lemke, Matthias (2003): Ordnung und sozialer Fortschritt. Zur gegenwartsdiagnostischen Relevanz der politischen Soziologie von Henri de Saint-Simon, Münster: Lit.
- Lepenies, Wolf (2006): Auguste Comtes Wandlungen. Wissenschaft und Literatur im frühen Positivismus, in: Ders., Die drei Kulturen. Soziologie zwischen Literatur und Wissenschaft (1985), 2. Auflage, Frankfurt/M.: Fischer, 15-48.
- (2010): Auguste Comte. Die Macht der Zeichen, München: Hanser.
- Leroux, Pierre (1831): Religion. Aux philosophes, in: *Revue encyclopédique*, Tome 51, Septembre 1831, 499-516.
- (1859): La grève de Samarez. Poème philosophique, Tome 1, Paris: E. Dentu.
 - (1985): De l'humanité, de son principe, et de son avenir, où se trouve exposée la vraie définition de la religion et où l'on explique le sens, la suite et l'enchaînement du Mosaïsme et du Christianisme (1859), Nachdruck, Paris: Fayard.
- Liebknacht, Wilhelm (1891): Zu Schutz und Trutz. Festrede gehalten zum Stiftungsfest des Crimmitschauer Volksvereins am 22. Oktober 1871, 6. Auflage, Berlin: Vorwärts.
- Lingen, Markus (2012): Heinrich Brauns (1868-1939) – Reichsarbeitsministerium und Sozialpolitik in der Weimarer Republik, in: *Historisch-Politische Mitteilungen* 19, 77-108.
- Löschke, Jörg (2015): Solidarität als moralische Arbeitsteilung, Münster: Mentis.
- Logue, William (1983): From Philosophy to Sociology. The Evolution of French Liberalism 1870-1914, DeKalb Il.: Northern Illinois University Press.
- Lorenz, Gabriele (1997): De Bonald als Repräsentant der gegenrevolutionären Theoriebildung. Eine Untersuchung zur Systematik und Wirkungsgeschichte, Frankfurt/M.: Lang.
- de Lubac, Henri (1950): Die Tragödie des Humanismus ohne Gott. Feuerbach, Nietzsche, Comte und Dostojewski als Prophet (1943), Salzburg: Otto Müller.
- Luhmann, Niklas (1984): Die Differenzierung von Interaktion und Gesellschaft. Probleme der sozialen Solidarität, in: Robert Kopp (Hg.), *Solidarität in der Welt der 80er Jahre: Leistungsgesellschaft und Sozialstaat*, Basel-Frankfurt/M.: Helbing & Lichtenhahn, 79-96.
- (1985) (Hg.): *Soziale Differenzierung. Zur Geschichte einer Idee*, Opladen: Westdeutscher.
 - (1988): Arbeitsteilung und Moral. Durkheims Theorie, in: Durkheim, *Über soziale Arbeitsteilung*, 19-38.
- Lukes, Steven (1973): *Émile Durkheim. His Life and Work. A Historical and Critical Study*, Harmondsworth: Penguin.
- Maier, Michael (2006): Scheiternde Titanen. De Maistres Papst, Stirners Einziger, Jean Pauls Himmelsstürmer, Paderborn: Schöningh.

- de Maistre, Joseph (2008): Die Abende von Sankt Petersburg oder Gespräche über das zeitliche Walten der Vorsehung (1821). Herausgegeben von Jean-Jacques Langendorf und Peter Weiß, Wien-Leipzig: Karolinger.
- Manow, Philip (2008): Frankreich: Ein christdemokratischer Wohlfahrtsstaat ohne Christdemokratie? Der französische *État-providence*, 1880-1960, in: Ders., Religion und Sozialstaat. Die konfessionellen Grundlagen europäischer Wohlfahrtsstaatsregime, Frankfurt/M.- New York: Campus, 135-168.
- Marion, Henri (1880): De la solidarité morale. Essai de psychologie appliqué, Paris: Germer Baillière.
- Marx, Karl (1960): Die Klassenkämpfe in Frankreich 1848 bis 1850 (1850), in: MEW 7, 9-94.
- (1962a): Der Bürgerkrieg in Frankreich. Adresse des Generalraths der Internationalen Arbeiter-Association, 3. Auflage (1891), in: MEW 17, 313-362.
 - (1962b): Rede über den Haager Kongreß (1872), in: MEW 18, 159-161.
 - (1962c): Randglossen zum Programm der deutschen Arbeiterpartei (1875), in: MEW 19, 15-32.
 - /Engels, Friedrich (1958): Die deutsche Ideologie (geschrieben 1845/46), in: MEW 3, 9-530.
 - /Engels, Friedrich (1956-1992): Werke (MEW), Bd. 1-42. Herausgegeben vom Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der Sozialistischen Einheitspartei Deutschlands, Berlin (Ost).
- Maschke, Günter (2007): Endzeit, Zeitenwende. Zum Spätwerk von Juan Donoso Cortés, in: Donoso Cortés, Essay über den Katholizismus, XIII-LI.
- Mauranges, Georges (1909): Sur l'histoire de l'idée de solidarité, Paris: Michalon.
- Mauss, Marcel (1928): Introduction, in: Émile Durkheim, Le socialisme. Sa définition, Ses débuts, La doctrine Saint-Simonienne (édité par M. Mauss), Paris: Alcan, V-XI.
- (1989): A 1934 Interview with Marcel Mauss. Edited and Annotated by Stephen O. Murray, in: American Ethnologist 16, 163-168.
- Mazel, Albin (1882): Solidarisme, individualisme et socialisme, Paris: J. Bonhoure.
- McCalla, Arthur (1998): A Romantic Historiography. The Philosophy of History of Pierre-Simon Ballanche, Leiden: Brill.
- Meier, Kurt (1987): Emile Durkheims Konzeption der Berufsgruppen. Eine Rekonstruktion und Diskussion ihrer Bedeutung für die Neokorporatismus-Debatte, Berlin: Duncker & Humblot.
- Metz, Johann Baptist (1977): Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie, Mainz: Grünewald.
- Meyer, Thomas (2015): Solidarität und Soziale Demokratie, in: Krell/Mörschel, Werte und Politik, 73-91.
- Michels, Robert (1914): Solidarität und Kastenwesen, in: Ders., Probleme der Sozialphilosophie, Leipzig-Berlin: Teubner, 53-63.

- von Mises, Ludwig (1922): *Die Gemeinwirtschaft. Untersuchungen über den Sozialismus*, Jena: Gustav Fischer.
- (1927): *Liberalismus*, Jena: Gustav Fischer.
- Mohler, Armin/Weissmann, Karlheinz (2005): *Die konservative Revolution in Deutschland 1918-1932. Ein Handbuch*, 6., völlig überarbeitete und erweiterte Auflage, Graz: Ares.
- Mommsen, Wilhelm (1960) (Hg.): *Deutsche Parteiprogramme (Deutsches Handbuch der Politik, Bd. 1)*, München: Olzog.
- Müller, Hans-Peter (2002): Emile Durkheim (1858-1917), in: Dirk Kaesler (Hg.), *Klassiker der Soziologie, Bd. 1: Von Auguste Comte bis Norbert Elias*, 3. Auflage, München: Beck, 150-170.
- /Schmid, Michael (1988): Arbeitsteilung, Solidarität und Moral. Eine werkgeschichtliche und systematische Einführung in die ›Arbeitsteilung‹ von Emile Durkheim, in: Durkheim, *Über soziale Arbeitsteilung*, 481-521.
- Münkel, Daniela (2007) (Hg.): ›Freiheit, Gerechtigkeit und Solidarität‹. Die Programmgeschichte der Sozialdemokratischen Partei Deutschlands, Berlin: Vorwärts.
- Münkler, Herfried (2004): Enzyklopädie der Ideen der Zukunft: Solidarität, in: Jens Beckert u.a. (Hg.), *Transnationale Solidarität. Chancen und Grenzen*, Frankfurt/M.-New York: Campus, 15-28.
- von Nell-Breuning, Oswald (1932): Zur Krise des Versorgungsstaates, in: *Schweizerische Rundschau. Monatsschrift für Geistesleben und Kultur* 32, 112-125.
- (1951): Art. Solidarismus, in: Ders./Hermann Sacher (Hg.), *Gesellschaftliche Ordnungssysteme (Heft V der Beiträge zu einem Wörterbuch der Politik)*, Freiburg i.Br.: Herder, 357-376.
 - (1960): Die soziale Marktwirtschaft im Urteil der katholischen Soziallehre (Sendung des Süddeutschen Rundfunks, 05.10.1956), in: Ders., *Wirtschaft und Gesellschaft heute, Bd. III: Zeitfragen 1955-1959*, Freiburg i.Br.: Herder, 99-102.
 - (1964): Zur Erinnerung an Gustav Gundlach S.J., in: *Mitteilungen aus den deutschen Provinzen der Gesellschaft Jesu*, Bd. 20, Köln: Balduin Pick, 322-332.
 - (1972): Der Königswinterer Kreis und sein Anteil an ›Quadragesimo anno‹, in: Ders., *Wie sozial ist die Kirche? Leistung und Versagen der katholischen Soziallehre*, Düsseldorf: Patmos, 99-115.
 - (1986): Kapitalismus – kritisch betrachtet. Zur Auseinandersetzung um das bessere ›System‹ (1974). Durchgesehene Neuauflage, Freiburg i.Br.: Herder.
 - (1990): Baugesetze der Gesellschaft. Solidarität und Subsidiarität (1968). Unveränderte Neuauflage, Freiburg i.Br.: Herder.
- Nicolet, Claude (1982): *L'idée républicaine en France (1789-1924). Essai d'histoire critique*, Paris: Gallimard.

- Nieding, Thomas (1990): Ökonomietheorie als Beitrag zum ›juste milieu? Der ›Traité d'économie politique‹ von Jean Baptiste Say, in: Gersmann/Kohle, Frankreich 1800, 134-141.
- Nothelle-Wildfeuer, Ursula/Küppers, Arnd (2011): Art. Solidarität, in: Neues Handbuch philosophischer Grundbegriffe. Herausgegeben von Petra Kolmer und Andreas G. Wildfeuer, Bd. 3, Freiburg i.Br.-München: Alber, 2027-2041.
- Ozouf, Mona (1996): Art. Brüderlichkeit, in: Furet/Ozouf, Kritisches Wörterbuch, 1037-1053.
- Pannekoek, Anton/Gorter, Herman (1969): Organisation und Taktik der proletarischen Organisation. Herausgegeben und eingeleitet von Hans Manfred Bock, Frankfurt/M.: Neue Kritik.
- Pareto, Vilfredo (1898): Solidarité Sociale, in: Journal des économistes 33, 161-171.
- (1900): Le péril socialiste, in: Journal des économistes 42, 161-178.
- Pénin, Marc (1997): Charles Gide (1847-1932). L'esprit critique, Paris: L'Harmattan.
- Pesch, Heinrich (1893): Liberalismus, Socialismus und christliche Gesellschaftsordnung, Erster Theil: Einige Grundwahrheiten der Christlichen Gesellschaftslehre, Erste Hälfte, Freiburg i.Br.: Herder.
- (1902): Solidarismus, in: Stimmen aus Maria-Laach 63, 38-60 u. 307-324.
- (1905): Lehrbuch der Nationalökonomie, Bd. 1: Grundlegung, Freiburg i.Br.: Herder.
- (1914): Lehrbuch der Nationalökonomie, Bd. 1: Grundlegung, 2., neu bearbeitete Auflage, Freiburg i.Br.: Herder.
- (1919a): Neubau der Gesellschaft (Flugschriften der ›Stimmen der Zeit‹, 1), Freiburg i.Br.: Herder.
- (1919b): Sozialisierung (Flugschriften der ›Stimmen der Zeit‹, 5), Freiburg i.Br.: Herder.
- (1920): Christlicher Solidarismus und soziales Arbeitssystem (Flugschriften des Generalsekretariats der Studentischen Ortsgruppen der Deutschen Zentrumspar- tei, 1), Berlin: Germania.
- (1924): Des wissenschaftlichen Sozialismus Irrgang und Ende, Freiburg i.Br.: Herder.
- Peukert, Detlev J. K. (1987): Die Weimarer Republik. Krisenjahre der Klassischen Moderne, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Prieur, Igor (1982/83): Pour une bibliographie de Charles Gide, in: Communautés. Archives des sciences sociales de la coopération et du développement 61, 104-140 u. 62, 128-152.
- Pickering, Mary (1993, 2009): Auguste Comte. An Intellectual Biography, Vol. I-III, Cambridge: Cambridge University Press.

- Rauscher, Anton (1963): Die Ordnung der menschlichen Gesellschaft. In *memoriam* P. Gustav Gundlach, in: *Ordo Socialis* 11, 272-280.
- (1988): Art. Solidarität, in: *Staatslexikon*, 7., völlig neu bearbeitete Auflage, Bd. 4, Freiburg i.Br.: Herder, 1191-1194.
 - (2006): Quellen der Solidaritätsidee (2001), in: Ders., *Kirche in der Welt. Beiträge zur christlichen Gesellschaftsverantwortung*, Bd. 4, Würzburg: Echter, 46-57.
 - (2008): Die soziale Natur des Menschen, in: Ders. (Hg.), *Handbuch der Katholischen Soziallehre*, Berlin: Duncker & Humblot, 25-40.
- Rawls, John (1975): *Eine Theorie der Gerechtigkeit* (1971), Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Reisz, Gesa (2006): *Solidarität in Deutschland und Frankreich. Eine politische Deutungsanalyse*, Opladen: Barbara Budrich.
- Renouvier, Charles (1879): *Le déterminisme et l'idée du droit selon M. Fouillée*, in: *Critique philosophique* 15, 213-215.
- (1904): *Manuel républicain de l'homme et du citoyen* (1848). Nouvelle édition, Paris: A. Colin.
- Repplinger, Roger (1999): *Auguste Comte und die Entstehung der Soziologie aus dem Geist der Krise*, Frankfurt/M.-New York: Campus.
- Roche, Karl (1919): Proletarische Solidarität, in: *Der Syndikalist*, Nr. 12; zit. nach www.anarchismus.at [Zugriff: 20.11.2016].
- Romig, Friedrich (1996): Art. Bonald, in: *Lexikon des Konservatismus*. Herausgegeben von Caspar von Schrenck-Notzing, Graz-Stuttgart: Stocker, 77-79.
- Rorty, Richard (1988): *Solidarität oder Objektivität?* (1986), in: Ders., *Solidarität oder Objektivität? Drei philosophische Essays*, Stuttgart: Reclam, 11-37.
- (1989): *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Ruby, Marcel (1971): *Le solidarisme*, Paris: Gedalge.
- Ruttmann, Ulrike (2001): *Wunschbild – Schreckbild – Trugbild. Rezeption und Instrumentalisierung Frankreichs in der deutschen Revolution von 1848/49*, Stuttgart: Steiner.
- Rüchemeyer, Dietrich (1981): Sollen wir heute noch Durkheim lesen?, in: *Soziologische Revue* 4, 237-242.
- (1985): Spencer und Durkheim über Arbeitsteilung und Differenzierung: Kontinuität oder Bruch?, in: Luhmann, *Soziale Differenzierung*, 163-180.
- Saage, Richard (1989): *Das Vertragsdenken und die politischen Utopien der Aufklärung* (1988), in: Ders., *Vertragsdenken und Utopie. Studien zur politischen Theorie und zur Sozialphilosophie der frühen Neuzeit*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 67-92.
- Sandel, Michael (1982): *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge: Cambridge University Press.

- Scharrenbroich, Heribert (1980): Solidarität, in: Martin Greiffenhagen (Hg.), *Kampf um Wörter? Politische Begriffe im Meinungsstreit*, München-Wien: Hanser, 415-425.
- Scheler, Max (1980): *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. Vorwort zur 2. Auflage (1921), in: *Gesammelte Werke*, 6., durchgesehene Auflage, Bd. 2, Bern-München: Francke 1980, 12-16.
- (1986): *Prophetischer oder marxistischer Sozialismus?* (1920), in: *Gesammelte Werke*, 3., durchgesehene Auflage, Bd. 6, Bonn: Bouvier, 259-272.
- Schieder, Wolfgang (1972): Art. Brüderlichkeit, Bruderschaft, Brüderschaft, Verbrüderung, Bruderliebe, in: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Herausgegeben von Otto Bruner/Werner Conze/Reinhart Koselleck, Bd. 1, Stuttgart: Klett, 552-581.
- Schmelter, Jürgen (1991): *Solidarität: Die Entwicklungsgeschichte eines sozialetischen Schlüsselbegriffs*, Diss.Theol., München.
- Schmidt am Busch, Hans-Christoph (2007): *Religiöse Hingabe oder soziale Freiheit. Die saint-simonistische Theorie und die Hegelsche Rechtsphilosophie*, Hamburg: Meiner.
- Schmidt-Biggemann, Wilhelm (2004): *Politische Theologie der Gegenaufklärung. De Maistre, Saint-Martin, Kleuker, Baader*, Berlin: Akademie.
- Schmitt, Eberhard (1989): Die Französische Revolution von 1789. Grundpositionen der Deutung, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte B* 22, 3-11.
- Schmitz-Berning, Cornelia (2007): *Vokabular des Nationalsozialismus*, 2., durchgesehene und überarbeitete Auflage, Berlin-New York: De Gruyter.
- Schmoller, Gustav (1894): Besprechung von Emile Durkheim, *De la division du travail social*, in: *Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft im Deutschen Reich* 18, 286-289.
- Schulze-Delitzsch, Hermann (1863): *Capitel zu einem deutschen Arbeiterkatechismus. Sechs Vorträge vor dem Berliner Arbeiterverein*, Leipzig: Ernst Keil.
- Schwarte, Johannes (1975): Gustav Gundlach S. J. (1892-1963). Maßgeblicher Repräsentant der katholischen Soziallehre während der Pontifikate Pius' XI. und Pius' XII., Paderborn: Schöningh.
- Scott, John A. (1951): *Republican Ideals and Liberal Traditions in France 1870-1914*, New York: Columbia University Press.
- Sieburg, Friedrich (1959): *Chateaubriand. Romantik und Politik*, Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt.
- Sheradin, Kristin A. (2000): *Reforming the Republic: Solidarism and the Making of the French Welfare State 1871-1914*, PhD Diss., University of Rochester, New York.
- Smith, Adam (1974): *Der Wohlstand der Nationen. Eine Untersuchung seiner Natur und seiner Ursachen* (1776). Aus dem Englischen übertragen nach der 5. Auflage 1789, mit einer Würdigung von Horst Claus Recktenwald, München: Beck.

- Sorel, Georges (1969): Über die Gewalt (1908). Nachwort von George Lichtheim, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Sorlot, Marc (2005): Léon Bourgeois (1851-1925): Un moraliste en politique, Paris: Bruno Leprince.
- Spaemann, Robert (1959): Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration. Studien über L.G.A. de Bonald, München: Kösel.
- Spitz, Jean-Fabien (2005): Le moment républicain en France, Paris: Gallimard.
- Stadler, Peter (1967a): Einleitung, in: Kool/Krause, Die frühen Sozialisten, 15-66.
- (1967b): Einführung Charles Fourier, in: Kool/Krause, Die frühen Sozialisten, 193-197.
 - (1967c): Einführung Pierre Leroux und Jean Reynaud, in: Kool/Krause, Die frühen Sozialisten, 257-261.
- von Stein, Lorenz (1921): Geschichte der socialen Bewegung in Frankreich von 1789 bis auf unsere Tage, Dritter Band: Das Königtum, die Republik und die Souveränität der französischen Gesellschaft seit der Februarrevolution 1848 (1850). Herausgegeben von Dr. Gottfried Salomon, München: Drei Masken.
- Stjernø, Steinar (2004): Solidarity in Europe. The History of an Idea, Cambridge: Cambridge University Press.
- Strasser, Otto (1946): Deutschlands Erneuerung, Buenos Aires: Editorial Trenkelbach o.J.
- Šuber, Daniel (2012): Émile Durkheim, Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft.
- Tacke, Charlotte (1994): Von der Zweiten Republik bis zum Ersten Weltkrieg, in: Ernst Hinrichs (Hg.), Kleine Geschichte Frankreichs, Stuttgart: Reclam, 311-360.
- Tamm, Sascha (2013): Solidarität aus freiheitlicher Perspektive, in: Aus Politik und Zeitgeschichte 34-36, 45-47.
- Texte zur katholischen Soziallehre. Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente. Mit Einführungen von Oswald von Nell-Breuning SJ und Johannes Schasching SJ. Herausgegeben von der Katholischen Arbeitnehmerbewegung Deutschlands e.V., 9., erweiterte Auflage, Köln-Kevelaer: Ketteler-Butzon & Bercker 2007.
- Tranow, Ulf (2012): Das Konzept der Solidarität. Handlungstheoretische Fundierung eines soziologischen Schlüsselbegriffs, Wiesbaden: Springer VS.
- Tyrell, Hartmann (1985): Emile Durkheim – Das Dilemma der organischen Solidarität, in: Luhmann, Soziale Differenzierung, 81-250.
- Utz, Arthur Fridolin (1978): Solidarität und Leistung. Philosophische Perspektiven, in: Solidarität und Leistung (Veröffentlichungen der Walter-Raymond-Stiftung, Bd. 17), Köln: Bachem, 77-97.
- Waentig, Heinrich (1923): Comte, in: Comte 1923a, Soziologie, III-XII.

Wagner, Gerhard (2001): *Auguste Comte zur Einführung*, Hamburg: Junius.

de Waha, Raymond (1910): *Die Nationalökonomie in Frankreich*, Stuttgart: Ferdinand Enke.

Walzer, Michael (1999): *Vernunft, Politik und Leidenschaft. Defizite liberaler Theorie*, Frankfurt/M.: Fischer.

Wegner, Peter-Christian (1991): *Franz-Joseph Gall 1758-1828. Studien zu Leben, Werk und Wirkung*, Hildesheim u.a.: Olms.

Weisser, Gerhard (1973): *Freiheit durch Sozialismus*, Göttingen: Otto Schwarz.

– (1984): Ist Solidarität ein politischer ›Grundwert‹?, in: Bernd Rebe/Klaus Lompe/Rudolph von Thadden (Hg.), *Idee und Pragmatik in der politischen Entscheidung* (FS Alfred Kubel), Bonn: Neue Gesellschaft, 123-128.

Wildt, Andreas (1995): Art. Solidarität, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Herausgegeben von Joachim Ritter u.a., Bd. 9, Basel: Schwabe, 1004-1115.

– (1998): Solidarität – Begriffsgeschichte und Definition heute, in: Bayertz (Hg.), *Solidarität*, 202-216.

Zoll, Rainer (2000): *Was ist Solidarität heute?*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Zürcher, Markus Daniel (1998): *Solidarität, Anerkennung und Gemeinschaft. Zur Phänomenologie, Theorie und Kritik der Solidarität*, Tübingen-Basel: Francke.

Personenregister

- Abelshauser, Werner 287
Acham, Karl 82
v. Albertini, Rudolf 145, 148
Aldenhoff-Hübinger, Rita 69
de l'Ariège, Arnaud 62
Audier, Serge 152, 178, 187, 266
- Bakunin, Jack 52, 355
Ballanche, Pierre Simon 25, 27
Bastiat, Frédéric 19, 40-46, 47, 107,
201, 207, 212, 267, 332
Bayertz, Kurt 294, 319, 334, 335,
337
Bedford-Strohm, Heinrich 302
Bellah, Robert N. 101
Bernstein, Eduard 269, 312
Bestor, Arthur E. 48, 49, 54
Biedenkopf, Kurt 308, 309
Blais, Claude 27, 150, 155, 185,
186, 196, 197, 208, 223, 264, 266
Blanc, Louis 59, 61
Bleek, Wilhelm 106
Bluntschli, Johann Caspar 170
Bode, Ingo 263
Böhr, Christoph 310, 311
de Bonald, Louis Gabriel A. 21, 22,
23, 24, 25, 28, 30, 81, 111
Boshammer, Susanne 294, 337
Bouglé, Célestin 22, 29, 123, 124,
187, 188, 259, 260, 263, 266, 278
Bourgeois, Léon 12, 92, 147, 149,
164, 178, 183, 186, 188, 192, 195,
221-258, 259, 261, 262, 263, 266,
272, 278, 279, 280, 289, 294, 295,
296, 297, 302, 322, 323, 337, 347,
351
Boutroux, Émile 100
Brandt, Hugo 314
Brandt, Willy 317, 318
le Bras-Chopard, Armelle 54
Brauer, Theodor 277, 285
Brauns, Heinrich 286
Brunetière, Ferdinand 259
Brunkhorst, Hauke 328
- Castel, Robert 177, 184, 238
Chateaubriand, François René 25,
26, 27, 28
Cicero 232
Clark, Linda L. 108, 155, 195, 228
Comte, Auguste 7, 11, 21, 23, 53,
74, 75, 76, 77-98, 100, 103, 108,
109, 110, 111, 113, 114, 115, 117,
122, 127, 141, 142, 143, 145, 146,
153, 155, 162, 164, 165, 170, 171,
179, 185, 196, 197, 224, 231, 232,
234, 239, 241, 247, 274, 280, 295,
321, 330, 337, 339, 343, 344, 347
de Condorcet, Jean Antoine N. 23,
86, 88
- Dahlheimer, Manfred 290
Dallinger, Ursula 322
Darwin, Charles 116, 153, 159, 195,
196
Derpmann, Simon 331
Descartes, René 160
Diesel, Rudolf 272
Dirks, Walter 300

- Dirsch, Felix 281, 303
Dobuzinskis, Laurent 147, 149
Donoso Cortés, Juan 25, 29-35, 36, 47, 281
Dreyfus, Alfred 119, 135
de la Drôme, Mathieu 62
Du Bois-Reymond, Emil H. 163
Dübgen, Franziska 328
Durkheim, Émile 7, 11, 22, 74, 76, 88, 99-143, 178, 205, 206, 233, 260, 266, 274, 278, 279, 280, 294, 296, 314, 316, 320, 321, 323, 324, 326, 327, 330, 337, 339, 344, 345, 352

Ehmke, Horst 314
Eichler, Willi 313
d'Eichthal, Eugène 260
Eisler, Rudolf 159
Eisner, Kurt 15, 16, 73, 259, 269, 332
Engels, Friedrich 64, 65, 67
Erzberger, Matthias 283
Espinás, Alfred 103, 107, 108, 111, 117
Ewald, François 261, 262

Feilbogen, Siegmund 36, 223, 260, 266
Fenske, Hans 273
Ferguson, Adam 89
Fiegle, Thomas 17, 18, 25, 26, 27, 28, 29, 54, 55, 92, 181, 197, 251, 277, 281
Fouillée, Alfred 12, 102, 109, 121, 147, 149-184, 185, 190, 195, 199, 206, 213, 224, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 241, 248, 251, 253, 254, 258, 259, 278, 280, 302, 311, 320, 336, 337, 338, 339, 344, 345, 351
Fourier, Charles 48-51, 54, 61, 140
Fournier, Marcel 99, 100, 101, 113, 133, 134, 135, 233
Fustel de Coulanges, Numa Denis 100, 115

Gall, Franz Joseph 84, 85
Gambetta, Léon 151, 241
Gide, Charles 12, 41, 42, 44, 45, 147, 149, 159, 181, 185-220, 223, 231, 234, 241, 254, 259, 260, 272, 278, 279, 280, 289, 294, 296, 297, 311, 320, 337
Grimm, Dieter 149, 257, 302
Gülich, Christian 187, 233, 260, 263, 266, 278
Gumpłowicz, Ludwig 103
Gundlach, Gustav 277, 288-291, 294, 295-300, 301, 304, 311
Guyot, Yves 228, 259, 289, 297

Habermas, Jürgen 323, 324, 325
Haeckel, Ernst 116
v. Hayek, Friedrich August 45, 300
Hayward, Jack Ernest S. 52, 60, 149, 150, 151, 152, 161
Hegel, Georg Wilhelm F. 16, 326, 327
Heine, Heinrich 48, 52
Heisterberg, Lore 99, 101
Hitler, Adolf 293
Hondrich, Karl Otto 335, 338
Honneth, Axel 323, 326, 327
Huxley, Thomas H. 159

Ihering, Rudolf 105, 109

Jähnichen, Traugott 268
James, William 161
Jaurès, Jean 99, 141, 260, 262
Johannes Paul II 304, 305

Kaelble, Hartmut 148
Kant, Immanuel 62, 100, 104, 146, 152, 155, 170, 232, 312, 334, 339, 341, 344, 345, 346
Kaufmann, Franz-Xaver 320, 322, 323
Keller, Gottlieb 51, 59
Kersting, Wolfgang 333
Kliemt, Hartmut 300
Klüber, Franz 296
Koch-Arzberger, Claudia 335, 338
König, René 99, 100, 130, 134, 135

Kuhn, Bärbel 51, 52, 53

Lafitte, Pierre 95

Lassalle, Ferdinand 66-72, 259, 269, 295

Laurent, Alain 25, 26, 27, 186, 263

Leo XIII. 274, 283, 303, 304

Lepenies, Wolf 77, 95

Leroux, Pierre 29, 51-59, 60, 224

Liard, Louis 102, 111

Liebknecht, Wilhelm 65, 67, 68, 269, 292

v. Lilienfeld, Paul 107, 280

Littré, Émile 92, 146, 147

Löschke, Jörg 331

Logue, William 146

de Lubac, Henri 93, 95

Luhmann, Niklas 320, 321, 341

Lukes, Steven 99, 100, 111, 233

Maine, Henry Sumner 166, 248

de Maistre, Joseph 21, 22, 23, 24, 28, 29, 81, 111

Marion, Henri 149

Marx, Karl 63, 65, 66, 68, 101, 312

Maschke, Günter 30, 31

Mauranges, Georges 17, 37, 53, 77, 90, 263

Mauras, Charles 23

Mauss, Marcel 101, 113, 131, 140

Mazel, Albin 186

Metz, Johann Baptist 301

Michels, Robert 270, 271

Mill, John Stuart 96, 153, 183

Milne Edwards, Henry 108, 228

v. Mises, Ludwig 267, 282, 341

de Montalembert, Charles F. 31

de Montesquieu, Charles-Louis 113

Müller, Hans-Peter 75, 141, 142

Münkler, Herfried 319, 337

v. Nell-Breuning, Oswald 277, 278, 287, 288-291, 295-300, 311, 313

Nicolet, Claude 150

v. Oertzen, Peter 314

Pannekoek, Anton 307

Pareto, Vilfredo 259, 268

Pasteur, Louis 192

Pecqueur, Constantin 63

Perrier, Edmond 107, 229

Pesch, Heinrich 29, 271-282, 283, 284, 285, 286, 288, 289, 290, 291, 294, 296, 297, 299, 301, 302, 303, 305, 311, 350

Peukert, Detlev J. K. 285, 286

Pius XI. 23, 290, 303, 304

Proudhon, Pierre-Joseph 31, 32, 64, 140, 145, 295

Quételet, Adolphe 82

Quinet, Edgar 189, 191

Rauscher, Anton 295, 296, 301

Rawls, John 25, 323, 335, 341, 342, 346

Reisz, Gesa 17, 29, 51, 65, 221, 267, 272

Renan, Ernest 153

Renaud, Hippolyte 50

Renouvier, Charles 62, 100, 108, 146, 147, 155, 167, 171

Roche, Karl 270

Rorty, Richard 330

Rousseau, Jean-Jacques 16, 55, 105, 121, 165, 239, 250, 252, 329, 341, 346

Ruby, Marcel 260, 261, 262

Rüschemeyer, Dietrich 120, 131

Ruttmann, Ulrike 60

de Saint-Simon, Henri 23, 54, 77, 78, 95

Say, Jean-Baptiste 36, 37, 42

Schäffle, Albert 103, 105, 106, 107, 108, 110, 111, 193, 200, 208

Scharrenbroich, Heribert 311

Scheler, Max 284, 285, 290, 311

Schieder, Wolfgang 61, 64

Schmelter, Jürgen 18, 25, 185, 281

Schmid, Michael 141, 142

Schmitt, Carl 29, 290

Schmitt, Eberhard 22

Schmoller, Gustav 103, 105, 106,
123, 208, 266, 272
Schumpeter, Joseph 40
Secrétan, Charles 186, 197, 206,
208
Sheradin, Kristin A. 150, 151, 152,
153, 179, 180, 181, 183, 184, 185,
187, 188, 201, 204, 219, 222
Simmel, Georg 123, 124, 266
Simonde de Sismondi, Jean-Charles
L. 38
Smith, Adam 37, 38, 39, 40, 43, 88,
89, 90, 192, 195, 212, 341, 347
Sorel, Georges 263
Spaemann, Robert 23, 24
Spann, Othmar 290
Spencer, Herbert 100, 103, 108,
109, 111, 120, 121, 125, 153, 155,
159, 170, 193, 200, 228, 280
Stadler, Peter 48, 49, 50, 51, 54
Stadtler, Eduard 292
v. Stein, Lorenz 267, 322
Stjernø, Steinar 49, 50
Strasser, Otto 292
Šuber, Daniel 99, 100, 101, 111,
113

Tacke, Charlotte 145, 147, 148
Tamm, Sascha 332, 333
Thatcher, Margaret 40
Tönnies, Ferdinand 103, 107, 268
Tranow, Ulf 322
Tuillerie, Augustine 152
Tyrell, Hartmann 100, 142, 143

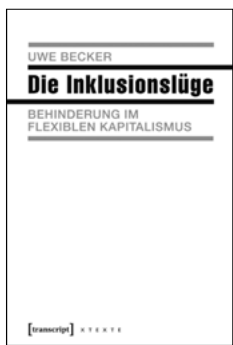
Ulbricht, Walter 306
Utz, Arthur Fridolin 301, 302

Vinet, Alexandre 186, 196
Voltaire 17

Waentig, Heinrich 79, 96
Wagner, Adolph 103, 105, 106, 209,
266, 272, 278
Weisser, Gerhard 302, 316
Wildt, Andreas 15, 18, 50, 64, 65,
66, 294, 307, 319
Worms, René 107, 281
Wundt, Wilhelm 105, 159, 206

Zoll, Rainer 17, 25, 30, 37, 62, 224

Soziologie



Uwe Becker

Die Inklusionslüge

Behinderung im flexiblen Kapitalismus

2015, 216 S., kart.

19,99 € (DE), 978-3-8376-3056-5

E-Book

PDF: 17,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-3056-9

EPUB: 17,99 € (DE), ISBN 978-3-7328-3056-5



Gabriele Winker

Care Revolution

Schritte in eine solidarische Gesellschaft

2015, 208 S., kart.

11,99 € (DE), 978-3-8376-3040-4

E-Book

PDF: 10,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-3040-8

EPUB: 10,99 € (DE), ISBN 978-3-7328-3040-4



Andrea Baier, Tom Hansing, Christa Müller, Karin Werner (Hg.)

Die Welt reparieren

Open Source und Selbermachen
als postkapitalistische Praxis

2016, 352 S., kart., zahlr. farb. Abb.

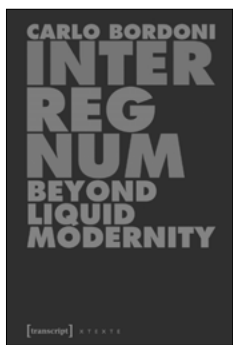
19,99 € (DE), 978-3-8376-3377-1

E-Book: kostenlos erhältlich als Open-Access-Publikation

ISBN 978-3-8394-3377-5

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**

Soziologie



Carlo Bordoni
Interregnum
Beyond Liquid Modernity

2016, 136 p., pb.
19,99 € (DE), 978-3-8376-3515-7
E-Book
PDF: 17,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-3515-1
EPUB: 17,99 € (DE), ISBN 978-3-7328-3515-7



Sybille Bauriedl (Hg.)
Wörterbuch Klimadebatte

2015, 332 S., kart.
29,99 € (DE), 978-3-8376-3238-5
E-Book
PDF: 26,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-3238-9



Mathias Fiedler, Fabian Georgi, Lee Hielscher, Philipp Ratfisch,
Lisa Riedner, Veit Schwab, Simon Sontowski (Hg.)

**movements. Journal für kritische
Migrations- und Grenzregimeforschung**
Jg. 3, Heft 1/2017: Umkämpfte Bewegungen nach
und durch EUropa

April 2017, 236 S., kart.
24,99 € (DE), 978-3-8376-3571-3

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**